

MAXIMUS I. VON TURIN

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

Formerly Philosophia Patrum

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — W.L. PETERSEN
D.T. RUNIA — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME XL



MAXIMUS I. VON TURIN

DIE VERKÜNDIGUNG EINES BISCHOFS DER
FRÜHEN REICHSKIRCHE IM ZEITGESCHICHTLICHEN,
GESELLSCHAFTLICHEN UND LITURGISCHEN
KONTEXT

VON

ANDREAS MERKT



BRILL
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN
1997

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Merkt, Andreas.

Maximus I. von Turin : die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext / von Andreas Merkt.

p. cm. — (Supplements to Vigiliae Christianae , ISSN 0920-623X ; v. 40)

Includes bibliographical references (p.) and index.

ISBN 9004108645 (cloth : alk. paper)

1. Maximus, of Turin, Saint, 4th/5th cent. 2. Sermons, Early Christian—History and criticism. 3. Preaching—History—Early church, ca. 30-600. 4. Turin (Italy)—Church history. I. Title. II. Series.

BR65.M426M47 1997

270.2'092—dc21

97-38317

CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Merkt, Andreas:

Maximus I. von Turin : die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext / von Andreas Merkt. – Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1997

(Supplements to Vigiliae Christianae ; Vol. 40)

ISBN 90-04-10864-5

[Vigiliae Christianae / Supplements]

Supplements to Vigiliae Christianae : formerly Philosophia Patrum ; texts and studies of early Christian life and language. – Leiden ; New York ; Köln : Brill

Früher Schriftenreihe

ISSN 0920-623X

Vol. 40. Merkt, Andreas: Maximus I. von Turin. - 1997

ISSN 0920-623X

ISBN 90 04 10864 5

© Copyright 1997 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

GLIEDERUNG

Vorwort	IX
Abkürzungsverzeichnis und Formalia	XI
Einleitung	XIII

I. KAPITEL: VOM ÜBERLIEFERTEN TEXT ZUM URSPRÜNGLICHEN KONTEXT

Verfasser, Entstehung, Überlieferung und Eigenart der Predigten

1 Das Textcorpus	1
a Verfasser und Entstehungszeit	1
b Die Entstehungsweise	8
2 Der Textcharakter	18
a Predigt als eigenständige literarische Gattung	18
b Predigt als „mündliche Literatur“	22
c Predigt als liturgisches Phänomen	25
3 Textthermeneutik	34

II. KAPITEL: FERITAS BARBARORUM

Verkündigung im zeitgeschichtlichen Kontext

1 Tumultus bellorum: Turin angesichts der Barbareneinfälle der Jahre 401-412	39
2 Die theologische Deutung der Zeitereignisse	47
3 Die pastorale Reaktion auf die Zeitereignisse	59

III. KAPITEL: CHRISTIANISIERUNG DER CIVITAS

Verkündigung im gesellschaftlichen Kontext

1 Die missionarische Situation: Anfänge des Christentums in Piemont.....	69
2 Die Rolle des Bischofs und der christlichen Gemeinde im Christianisierungsprozeß	75
a Das officium des Bischofs.....	76
b Kleriker und Mönche.....	79
c Das „Kirchenvolk“	83
3 Die Anderen	88
a Juden	88
b Heiden	99
c Häretiker	108
4 Die sozialen Verhältnisse: Assimilation und Verchristlichung.....	113
a Die Reichen und Mächtigen	114
b Die Armen und Schwachen.....	124
5 Neues gesellschaftliches Leitbild: Die Fraternitas Christi —Altes religiös-politisches Deutungsmuster: Salus Multorum	134

IV. KAPITEL: WEGE DES LEBENS

Verkündigung im liturgischen Kontext

1 Das liturgische Jahr	145
a Tempora Famulantia: Kleiner Exkurs zum Verhältnis zwischen dem liturgischen Jahr und den Zyklen des paganen Kultkalenders, des Kosmos sowie der Pflanzenwelt und des bäuerlichen Lebens	145
b Das Turiner Kirchenjahr Weihnachten (151)—Epiphanie (152)—Verbindung zwischen Epiphanie und Quadragesima/Ostern (156)	

—Quadragesima (158)—Ostern (164)—Pfingsten (166)—Heiligenfeste (169)—Festfreie Zeiten (173).....	151
c Das liturgische Jahr als Strukturprinzip der Verkündigung	174
2 Von Advent bis Weihnachten: Die Verkündigung in der Zeit der Herrenfeste	175
a Weihnachten: Der <i>ortus</i> der Sonne der Gerechtigkeit	175
b Epiphanie: Die Manifestation des Herrn und das Mysterium der Taufe	181
1 Die Auslegung der Taufe Christi im Jordan	182
2 Die Auslegung von Jo 2,1-11: Weinwunder und Hochzeit	186
c Quadragesima: Dies redemptionis - Tempus caelestis medicinae	193
1 Die Spiritualität der Quadragesima: Fasten, Schriftlektüre, Beten, Almosen	193
2 „Taufkatechese“	197
3 Quadragesima als Zeit der Buße	204
d Karfreitag bis Osternacht: Die Verkündigung des Kreuzes	211
e Das Ostergeheimnis: Die Auferstehung Christi und die Taufe der Christen	218
f Pfingsten: Die Feier des Triumphes Christi	225
3 Die kerygmatische Funktion der Heiligenfeste und der hagiographischen Traditionen	232
a Der Tod des Märtyrers und das Pascha Christi	233
1 Die österliche Dimension des Martyriums (Die Predigt zum Allermärtyrerfest: s 14).....	233
2 Eine eucharistische Dimension des Martyriums? (Die Predigten zum Cyprianfest: s 10 und s 11).....	236
3 Eine soteriologische Bedeutung der Heiligen? Zur Frage der Heilsbedeutsamkeit des Martyriums ...	240
b Die pädagogisch-didaktische Funktion der Heiligen ...	241
1 Die kerygmatische Existenz der Heiligen (Johannes der Täufer: s 5 und s 6)	241
2 Exemplum: Die Modellfunktion der Heiligen (Die allgemeine Märtyrerpredigt s 16).....	242

3 Praesentia: Die körperliche Gegenwart der Heiligen (Die Turiner Märtyrer: s 12).....	243
4 Temporibus nostris: Die Zeitgenossenschaft von Heiligen (Die Nonsberger Märtyrer: s 105 und s 106).....	249
5 Fiehende Märtyrer: Ein problematisches Vorbild? (Die drei Cantiani von Aquileia: s 15)	252
c Heiligenkult und Kirche: Ekklesiologische Aspekte der Predigten zu Ehren von Petrus und Paulus Leben der Ortskirche (256)—Gemeinschaft der Orts- kirchen (258)—Funktionale Struktur der Kirche (261)	256

V. KAPITEL: SCHLUSS

Einige systematische Bemerkungen und Ergänzungen

1 Zur Methode: Verkündigung als Auslegung	267
a Gegenstände der Auslegung.....	267
b Die Heilige Schrift als Auslegungshilfe.....	268
c Metapher und Allegorie: Zur Form der Auslegung.....	271
2 Zum Inhalt: Christus als Grund, Mitte und Ziel der Ver- kündigung	274
3 Zum Kontext: Die zeitgeschichtliche, gesellschaftliche und liturgische Bedingtheit der Verkündigung	282
4 Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Maximus.....	284
Quellenverzeichnis	288
Literaturverzeichnis	298
Register	329

VORWORT

„... proficiendo scribimus, cottidie discimus ...“¹ – diese Worte des heiligen Augustinus mögen als Erklärung dienen, weshalb mich ein leichtes Unbehagen befällt, wenn ich nun einen Text einer breiteren Öffentlichkeit aussetze, dessen Anfang bereits mehr als vier Jahre und dessen Abschluß auch bald zwei Jahre zurückliegt. „... wir schreiben, und dabei und daneben entwickeln wir uns; täglich lernen wir ...“. Deshalb würde ich heute, nach zwei weiteren Jahren des Lernens, manches anders schreiben, und dies nicht zuletzt deshalb, weil nach 1995 zu der behandelten Zeit noch umfangreiche Literatur erschienen ist, die ich wegen anderweitiger Verpflichtungen lediglich in Ausnahmefällen berücksichtigen konnte.

Wenn ich dieses Buch nun dennoch in der vorliegenden Form veröffentliche, dann verdankt sich dies zu einem großen Teil dem ermutigenden Urteil der beiden Professoren, welche diese Arbeit im Rahmen meiner 1996 abgeschlossenen Promotion am Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz begutachtet haben. Ihnen gilt nicht nur aus diesem Grunde mein besonderer Dank.

Bei meinem „Doktorvater“ Professor Dr. Theofried Baumeister habe ich schon als studentische Hilfskraft und später als sein Assistent vieles gelernt und insbesondere das Interesse an hagiographischen Fragen entwickeln können, das man vermutlich auch der vorliegenden Arbeit anmerkt. Das Zweitgutachten hat Herr Professor Dr. Isnard Wilhelm Frank erstellt; ihm danke ich vor allem für seine gründliche Lektüre und seine konstruktive Kritik, die mir bei der geringfügigen Überarbeitung der Dissertation für die Drucklegung eine große Hilfe war.

In meinen Dank möchte ich auch Herrn Professor Dr. Gerhard May, Direktor des Instituts für Europäische Geschichte, einschließen, der mir als seinem Assistenten in nicht nur konfessioneller Toleranz gestattet hat, mich neben meinen primären Studien zur Kirchengeschichte der frühen Neuzeit weiterhin gelegentlich der Patristik zuzuwenden.

Es soll hier auch nicht unerwähnt bleiben, daß den Anstoß zu

¹ Aug. s Dol 10,15 (RBen 102 [1992] 62,348f).

dieser Arbeit Herr Professor Dr. Karl Suso Frank, Freiburg, gegeben hat, der bei der Bearbeitung des Lemmas *Maximus von Turin* für das *Lexikon des Mittelalters* das Fehlen einer einschlägigen Monographie feststellen mußte.

Für weitere wertvolle Hinweise danke ich den Herren Professoren Dr. Hansjakob Becker, Mainz, Dr. Ernst Ludwig Grasmück, Bamberg, und Dr. Heinrich Marti, Zürich, sowie Herrn Dr. Ansgar Franz, Mainz, und Frau Dr. Vincenza Zangara, Trient.

Den Herausgebern der Reihe *Vigiliae Christianae Supplements*, namentlich Herrn Professor Jan den Boeft, sowie dem Brill-Verlag, vertreten durch Frau Mattie Kuiper, bin ich ebenso dankbar für die Ehre, an dieser renommierten Stelle publizieren zu dürfen.

Meine Forschungen wurden zum Teil durch ein Promotionsstipendium der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk, Bonn, unterstützt. In diesem Zusammenhang erinnere ich mich, auch im Blick auf meine frühere Zeit als nichtgraduierter Stipendiat, gerne und dankbar vieler anregender Begegnungen.

Mittelbar wurde die vorliegende Publikation auch durch die Unterstützung beeinflußt, die mir das Institut zur Förderung Publizistischen Nachwuchses, München, dankenswerterweise zuteil werden ließ.

Ein weiterer Grund zur Freude und Dankbarkeit ist mir der Preis der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, mit dem meine Dissertation in diesem Jahr ausgezeichnet wurde.

Ein ganz besonderes Dankeswort verdient Christoph Schäfer, der als einziger neben den Gutachtern sich der Mühe unterzogen hat, diese Arbeit von Buchdeckel zu Buchdeckel zu lesen, und mir dementsprechend zahlreiche Verbesserungsvorschläge gemacht hat.

Ein Dank anderer Art richtet sich an meine Kinder, die das Entstehen dieser Arbeit – zugegeben – bisweilen koboldhaft, doch meist engelgleich begleitet haben, und an meine Frau, deren Verdienste hier aufzuzählen der ganze Band nicht ausreichen würde; ihr würde ich dieses Buch widmen, wenn es für diesen Zweck nicht zu prosaisch wäre.

25. Juni 1997

Am Fest des Heiligen Maximus von Turin
Institut für Europäische Geschichte Mainz

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS UND ANDERE FORMALIA

Quellenschriften werden in der Regel nach dem Thesaurus Linguae Latinae und dem Thesaurus Linguae Graeca abgekürzt. Vereinzelt wurden zur Verdeutlichung andere als die dort angegebenen Kurztitel gewählt. In diesen Fällen läßt sich der vollständige Titel problemlos durch das Quellenverzeichnis ermitteln.

Sonstige Abkürzungen richten sich in der Regel nach S. M. Schwertner (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis (Berlin / New York ²1994). Es sind jedoch folgende Ausnahmen bzw. Ergänzungen zu beachten:

ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
CCA	Corpus Christianorum, Series Apocryphorum
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina
CJ	Codex Justinianus
CTh	Codex Theodosianus
ND	Nachdruck, Neudruck
OOSA	Opera omnia sancti Ambrosii
PWK	Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet v. G. Wissowa und W. Kroll (mit K. Mittelhaus)
SCh	Sources Chrétiennes

Titel der Sekundärliteratur werden in der Regel durch den Verfasser-namen und das Erscheinungsjahr abgekürzt. Bei mehreren Veröffentlichungen desselben Autors in einem Jahr sind die Titel durch kleine Buchstaben hinter dem Erscheinungsjahr zu identifizieren.

Bei Verweisen auf pagane antike Literatur wird entsprechend den Gepflogenheiten der klassischen Philologen auf die Angabe der Edition verzichtet. Die jeweils verwendete Ausgabe ist im Quellenverzeichnis angegeben.

Kursivdruck bei lateinischen Zitaten zeigt an, daß die grammatikalische Form des Textes gegenüber dem Original geändert wurde, d.h. es handelt sich in diesen Fällen nicht um ein direktes Zitat.

EINLEITUNG

ABSICHT UND AUFBAU DER ARBEIT SOWIE IHR VERHÄLTNIS ZUR FORSCHUNGSGESCHICHTE

Die Väter haben in erster Linie zur Unterweisung ihrer Gläubigen gesprochen und geschrieben, nicht aber, um den Universitäten Themen für Doktorarbeiten zu liefern.¹

Mit dieser Feststellung wollte Adalbert Hamman vermutlich nicht—so ist jedenfalls zu hoffen—Doktoranden entmutigen, die sich mit patristischen Predigten beschäftigen. Vielmehr dürfte es ihm darum gegangen sein, auf ein fundamentales hermeneutisches Problem hinzuweisen: Wie kann man in angemessener akademischer Weise über Texte sprechen, deren ursprüngliche Funktion ganz und gar nicht akademisch ist? Arbeiten, die diese „Kompatibilitätsfrage“ nicht berücksichtigen, geraten leicht in Gefahr, dem bekannten Verdikt zu verfallen, das Kafka über Interpretationen von Gedichten gefällt haben soll: „Erwarten Sie von der Erklärung (...) keine Hilfe (...). Sie werden im besten Fall die Erklärung verstehen“². Nun, die Poetologen haben das Problem nicht gelöst, und ebensowenig läßt es sich im Blick auf patristische Predigten, im vorliegenden Fall: im Blick auf die Predigten des Maximus von Turin, lösen. Was man jedoch versuchen darf und kann, ist, die Texte als das ernst zu nehmen, was sie ursprünglich sind: Zeugnisse von Verkündigung in einer bestimmten historischen Situation. Es ist dementsprechend nicht das primäre Anliegen der vorliegenden Arbeit, aus den Predigten des Maximus zu erheben, was er im einzelnen über Gott, die Dreifaltigkeit, Christus, den Geist, die Kirche, die Sakramente und die Letzten Dinge predigt. Darum wird es zwar immer auch gehen, aber die Darstellung soll nicht von einem dogmatischen Prinzip strukturiert sein, das der tatsächlichen Verkündigung des Bischofs von Turin fremd ist. Vielmehr geht es hier darum, die überlieferten Texte von ihrer Entstehungssituation her zu erklären. Dementsprechend wird versucht,

¹ Hamman 1971, 109.

² Dieses Wort pflegen Germanisten zu zitieren; zumindest in Kafkas Briefen jedoch, wohin die Anrede in der zweiten Person verweist, findet es sich nicht.

—wie auf dem gezackten Weg eines japanischen Steges (der nicht geradlinig, sondern mehrfach versetzt über einen Bach führt)—in vier Ansätzen dem Ziel näherzukommen.

Gemäß dem Ziel der Arbeit wird in einem ersten Anlauf versucht, vom überlieferten Text zur ursprünglichen Verkündigungssituation zu gelangen. Deshalb befaßt sich das I. Kapitel mit den grundlegenden Entstehungsbedingungen des Textcorpus: Verfasser und Entstehungszeit (1a), Entstehungsweise (1b), literarische Eigenart (2a und b) und liturgischer Rahmen (2c). Aus diesen Faktoren ergeben sich bestimmte hermeneutische Postulate (3).

Ausgehend von der im I. Kapitel vorgenommenen Datierung geht es im II. Kapitel darum, den engeren zeitgeschichtlichen Kontext, soweit er die Predigten beeinflußt, darzustellen (1). Besonderes Augenmerk gilt den Fragen, wie Maximus die Zeitereignisse deutet (2) und wie er pastoral auf sie reagiert (3).

Das III. Kapitel ist der gesellschaftlichen Dimension der Verkündigung gewidmet. Gerade angesichts der in einem ersten Unterpunkt darzustellenden missionarischen Situation (1) erweist sich die Verkündigung als Instrument der Christianisierung der *ciuitas*. Die Rolle, die Maximus dem Bischof und der christlichen Gemeinde in diesem Christianisierungsprozeß zuschreibt (2), ist deshalb ebenso zu untersuchen wie sein Verhältnis zu den Andersgläubigen: Juden, Heiden und Häretikern (3). Ein vierter Unterpunkt gilt der Verchristlichung der sozialen Verhältnisse (4). Abschließend kommt die Beziehung von Christentum und *romanitas* bei Maximus zur Sprache (5).

Das IV. Kapitel unterscheidet sich von den beiden vorangehenden dadurch, daß in ihm nicht mehr die prophetische Funktion des Predigers im Mittelpunkt steht: Es geht nun um den Katecheten, Mystagogen und Homileten im engeren Sinn. Dazu wird zunächst die Ausgestaltung, Bedeutung und Struktur des liturgischen Jahres als grundlegende die Verkündigung bestimmende Größe untersucht (1). Darauf folgt eine diachronische Einzeluntersuchung der Verkündigung in der Zeit der Herrenfeste von Weihnachten bis Pfingsten (2). Diese Untersuchung wird ergänzt durch einen Abschnitt zur kerygmatischen Funktion der Heiligenfeste, die den Rest des liturgischen Jahres prägen (3).

Das V. Kapitel schließlich dient dazu, durch eine Systematisierung wesentlicher Ergebnisse und durch einzelne Ergänzungen des bereits Dargelegten zu einem Fazit zu gelangen. Darin werden Methode (1)

und Inhalt (2) der Verkündigung ebenso zur Sprache kommen wie ihre vielfältige Bedingtheit (3) und die Abhängigkeit bzw. Eigenständigkeit des Maximus von Turin (4).

Doch weshalb ist gerade das Predigtwerk dieses Maximus eine ausführliche Untersuchung wert? Noch immer gilt Basil Studers Feststellung aus dem Jahre 1978:

Anche se diversi autori si sono ultimamente occupati della documentazione storico-liturgica che ci offre Massimo, varrebbe ancora la pena approfondire lo studio dell'enorme massa d'informazioni conservataci nei suoi *Sermones*.³

Der hier angesprochene Forschungsbedarf ist zumindest zum Teil auf das späte Erscheinen einer kritischen Edition zurückzuführen: Erst 1962 hat Almut Mutzenbecher als Ergebnis zehnjähriger intensiver Forschungsarbeit eine verlässliche Ausgabe von gut hundert Predigten des Maximus besorgt. Dadurch war mit einem Schlag das Gros der bis dahin zu Maximus erschienenen Literatur überholt: Über hundert Predigten der Maximus-Ausgabe Mignes waren als Werke anderer Verfasser erwiesen.

Seit 1962 hat vor allem die Festzeitenpredigt des Turiners das Interesse der Forschung gefunden. Die Herausgeberin selbst hat sich zum Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie bei Maximus geäußert.⁴ Biffi hat in der Mitte der 60er Jahre in einer Serie von Artikeln Zeugnisse zu Weihnachten, Epiphanie, Quadagesima, Ostern und zur Osterzeit vorgelegt und kommentiert.⁵ Diese Arbeiten haben einen stark anthologischen Charakter. Dasselbe gilt, wenn auch in geringerem Maße, für Rossettos 1970 erschienenen Artikel zu den liturgischen Zeugnissen bei Maximus.⁶ Um die gleiche Zeit entstanden, aus der Feder von Saenz, die ersten Arbeiten, die sich auch mit so fundamentalen Fragen wie Maximus' Verständnis von Festen und liturgischer Heilsvermittlung befassen.⁷ An dieser Stelle ist auch Sotocornolas Buch über das liturgische Jahr bei Petrus Chrysologus zu

³ Studer 1978, 543.

⁴ Vgl. Mutzenbecher 1962b.

⁵ Vgl. Biffi 1964a; 1964b; 1964c; 1965; 1966.

⁶ Vgl. Rossetto 1970.

⁷ Es handelt sich dabei um die einzelnen Teile einer Dissertation aus dem Jahre 1969, die Saenz sukzessive in verschiedenen Zeitschriften publiziert hat (1969; 1971; 1972; 1976; 1981), bevor er sie 1983 als Monographie vorgelegt hat.

erwähnen, in dem er auf einigen Seiten auf den entsprechenden Befund bei Maximus eingeht.⁸ Der nächste Erkenntnisfortschritt zu liturgischen Fragen bei Maximus läßt sich erst zwanzig Jahre später feststellen: Milena Puerari hat in ihrer 1991 und 1992 sukzessive veröffentlichten Dissertation mit großem konzeptionellen Geschick sich zu Hermeneutik und Gestalt der Feste und liturgischen Zeiten bei Maximus geäußert.⁹

Anders als die liturgiewissenschaftliche Forschung setzt die Untersuchung eher spiritueller Aspekte der Verkündigung des Turiners erst spät ein: So hat Spinelli Anfang der 80er Jahre eine Arbeit zum Marienbild des Bischofs von Turin vorgelegt.¹⁰ Um die gleiche Zeit hat Pellegrino je einen Artikel dem Gebet bei Maximus und der Märtyrerverehrung gewidmet.¹¹ Im Unterschied zu der letztgenannten Arbeit zeigt Zangaras Aufsatz zu Petrus und Paulus in den Predigten des Turiners ein eher kirchenpolitisch-ekklesiologisches Interesse.¹²

Den Arbeiten zu spirituellen Themen sind die Untersuchungen sozialer und ethischer Probleme an die Seite zu stellen, die von Szumska 1973 sowie Padovese 1981 und 1983 publiziert wurden. Eine Reihe von wichtigen Arbeiten haben ins Bewußtsein gerufen, wie sehr die sozialen und ethischen Forderungen auch aus dem speziellen gesellschaftlichen Kontext der Zeit zu verstehen sind. So hat Chaffin bereits 1975 auf bürgerliche Werte bei Maximus hingewiesen.¹³ Seit den frühen 80er Jahren werden in der italienischen Forschung, vertreten durch Devoti, Padovese und Lizzi, die Predigten des Turiners vor allem unter Leitworten wie „religiöse Intoleranz“ und „Christianisierung“ gelesen.¹⁴ 1992 hat Zangara das bischöfliche Selbstverständnis und Selbstbewußtsein des Maximus in Abhebung von der staatlichen Gewalt dargestellt.

⁸ Vgl. Sottocornola 1973, 399-406.

⁹ Vgl. Mariani Puerari 1991a und b; 1992 a und b.

¹⁰ Vgl. Spinelli 1983.

¹¹ Vgl. Pellegrino 1981 und 1983.

¹² Vgl. Zangara 1991.

¹³ Dabei konnte Chaffin auf seine unveröffentlichte Dissertation aus dem Jahre 1970 aufbauen. Ich habe diese *thesis* im August 1995 am Rande der zwölften Internationalen Patristischen Konferenz in Oxford kurz eingesehen, mußte mich allerdings verpflichten, keine Informationen daraus zu entnehmen. An dieser Stelle sei Herrn Prof. Henry Chadwick herzlich gedankt, der mir die Einsicht in Chaffins Arbeit ermöglicht hat.

¹⁴ Vgl. Devoti 1981; Lizzi 1989 und 1990; Padovese 1992.

Die liturgischen, spirituellen, sozialetischen und missionsgeschichtlichen Forschungslinien laufen in der Frage nach der Taufe bei Maximus zusammen. So wurde dieses Thema in mehrfacher Hinsicht untersucht: Langgärtner hat 1972 einen liturgiegeschichtlichen Ansatz gewählt, Popa im selben Jahr einen exegetisch-spirituellen und Modemann 1995 einen systematisch-dogmatischen.¹⁵ Von der Tauftheologie des Turiners ist seine Bußtheologie nicht zu trennen. Das spärliche Material, das die Predigten zur Bußfrage bieten, hat Fitzgerald 1987 und 1989 ausgewertet.¹⁶

Der Überblick über die bisherige Forschung zu Maximus zeigt, daß im einzelnen bereits wertvolle Arbeit geleistet wurde. Allerdings wurden die Fragen, mit denen man an die Predigten herantrat, oft ohne Rücksicht auf ihre vielfältigen Kontexte gestellt. In der Berücksichtigung der gattungsbedingten Besonderheiten der Predigt sowie ihres zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontextes unterscheidet sich die vorliegende Arbeit konzeptionell von den meisten bisherigen Versuchen, Aspekte von Maximus' Verkündigung darzustellen. Durch diese Kontextualisierung werden zudem kulturelle und theologiegeschichtliche Zusammenhänge deutlich werden.

Wenn also nach dem Sinn einer Monographie zu Maximus von Turin gefragt wird, kann man zwei Antworten geben:

Erstens fehlt es bislang, wie der Überblick über die bisherige Maximus-Forschung gezeigt hat, an einer Gesamtdarstellung seiner Predigten. Das Gros der einschlägigen Arbeiten ist (zumindest für das deutsche Publikum) so abgelegen und verstreut publiziert worden, daß sie kaum zu einem grundlegenden Einblick in die Verkündigung des Turiners verhelfen können. Die vorliegende Arbeit ist deshalb auch als eine Einführung in die Verkündigung des Bischofs von Turin zu verstehen. Ich habe versucht, diesem einführendem Charakter unter anderem dadurch Rechnung zu tragen, daß ich Zitate in deutscher Übersetzung wiedergebe und nur da auf das Lateinische zurückgreife, wo es die Begriffe erfordern. Aus demselben Grund werden an einigen Stellen Erläuterungen gegeben, die dem Spezialisten überflüssig erscheinen müssen. Zudem werden Belege und Auseinandersetzungen mit Forschungsmeinungen weitestgehend in die Fußnoten verlagert, um den Haupttext lesbar zu halten.

¹⁵ Vgl. Langgärtner 1972; Popa 1972 und Modemann 1995.

¹⁶ Vgl. Fitzgerald 1987 und 1989b sowie 1988.

Zweitens erscheint eine Untersuchung der Verkündigung des Maximus gerade deshalb so wichtig, weil wir es hier mit einem durchschnittlichen Prediger in einer durchschnittlichen Gemeinde zu tun haben. Seine Predigten wurden nicht von solch einer Koryphäe wie Augustinus gehalten, und sie sind nicht an Bürger einer Weltstadt wie Rom oder Mailand gerichtet. Seine bescheidenen Sermones können deshalb in einem höheren Maße als jene Predigten, die gewöhnlich im Schlaglicht der Forschung stehen, als exemplarisch für die Verkündigung seiner Zeit gelten. In ihnen begegnet uns ein Repräsentant der „schweigenden Mehrheit“ der spätantiken Bischöfe.

Im folgenden wird nun eine Arbeit vorgelegt, die um einiges kürzer ist als die Primärquelle, auf die sie sich bezieht. Angesichts dessen kann diese Monographie nicht anders als unvollständig sein. Vieles, was noch untersucht werden könnte, wird hier ausgeklammert. Dies gilt etwa—um nur zwei Beispiele zu nennen—für die Frage nach dem Bibeltext des Maximus oder für die äußerst interessante Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte der Predigten in Mittelalter und früher Neuzeit. Diese thematische Reduktion ist nicht willkürlich, sondern entspricht dem genannten Ziel, die überlieferten Texte in ihre ursprüngliche Entstehungssituation zu reipristinieren.

I. KAPITEL

VOM ÜBERLIEFERTEN TEXT ZUM URSPRÜNGLICHEN KONTEXT

Verfasser, Entstehung, Überlieferung
und Eigenart der Predigten

1 *Das Textcorpus*

Als Almut Mutzenbecher 1962 im 23. Band der *Series Latina* des *Corpus Christianorum* ihre Maximus-Edition vorlegte, markierte sie damit den vorläufigen Endpunkt einer beinahe 1600 Jahre dauernden wandelvollen Geschichte des Corpus Maximianum. Am Anfang dieser Entwicklung steht das Wirken jenes Maximus von Turin, dem die Schriften dieses Corpus zugeschrieben wurden.

a *Der Verfasser und die Entstehungszeit*

Leider sind keine zeitgenössischen Quellen—abgesehen freilich von seinen eigenen Schriften—auf uns gekommen, die uns Auskunft über seine Person geben. Die erste corpusexterne Nachricht findet sich in dem wahrscheinlich vor 469 verfaßten 41. Kapitel des Schriftstellerkatalogs des Gennadius, *De viris illustribus*.¹ Der Marseiller Presbyter nennt ihn *Maximus, Taurinensis ecclesiae episcopus*,² charakterisiert ihn kurz als *vir in Divinis Scripturis satis intentus et ad docendam ex tempore plebem sufficiens*³ und zählt die Themen einiger seiner Werke auf. Das Kapitel zu Maximus schließt mit den für die Ermittlung seiner Lebenszeit wichtigen Worten: *Moritur Honorio et Theodosio iuniore*

¹ Zur Datierung dieser Schrift vgl. Diekamp 1898, 411-420; Feder 1933, 226f; Labriolle ³1947, 234.—Die Ansicht Pricocos, das Werk stamme nicht von Gennadius, sei aber in seinem Umkreis und zu seiner Zeit entstanden (Pricoco 1983, 1450; vgl. Ders. 1979), wurde aufgrund der sicheren Identifizierung in der handschriftlichen Tradition allgemein abgelehnt. Vgl. Gorce 1984, 477; Pietri 1984a, 376; Larue 1995, 464.

² Gennad. vir. ill. 41 (76,18 Richardson).

³ Ebd. (18-20).

regnantibus.⁴ Sein Tod fällt demnach in die Zeit, als Honorius und Theodosius II. gemeinsam regierten, das heißt zwischen 408, als Theodosius der Jüngere den Thron bestieg, und 423, dem Todesjahr des Honorius.⁵

Daran ändert auch nichts die bis in unser Jahrhundert immer wieder vertretene Ansicht, der von Gennadius gemeinte Maximus müsse mit jenem gleichnamigen Bischof von Turin identisch sein, dessen Unterschrift sich in den Akten der Konzilien von Mailand 451⁶ und von Rom 465 findet.⁷ Diese Identifizierung wurde erstmals 1607 von dem Kirchenhistoriker Baronius vorgenommen, der dazu allerdings den Text des Gennadius von *moritur* zu *claruit* ändern mußte, wodurch er die Todeszeit zur Glanzzeit machte.⁸ Dem Urteil des renommierten Kardinals sind eine Reihe maßgeblicher Forscher gefolgt, unter ihnen die Herausgeber der *Acta Sanctorum*⁹ und Bruni, der aufgrund der vermeintlich längeren Lebenszeit seine Maximus-Ausgabe mit zahlreichen spät zu datierenden Predigten bestückte.¹⁰ Doch schon Meyranesio vertrat 1784 in seiner Kirchengeschichte von Piemont die Auffassung, man müsse von zwei verschiedenen Turiner Bischöfen mit gleichem Namen ausgehen.¹¹ Die immer neuen Argumente, die Savio,¹² Benna,¹³ Bongiovanni¹⁴ und zuletzt Mutzenbecher¹⁵ vorbrachten, lassen heute keinen Zweifel mehr daran aufkommen, daß wir es mit zwei verschiedenen Personen zu tun haben:

Zunächst gibt die Überlieferung des Gennadius-Textes keinen Anlaß, die relevante Stelle textkritisch zu ändern. In den sechs alten

⁴ Ebd. (77,4).

⁵ Vgl. Demandt 1989, 137-150,

⁶ Vgl. Euseb. Med. ad Leonem ep. 97,3 (PL 54,948 = Mansi 6,143).

⁷ Vgl. Conc. Rom. (465) (7,965f Mansi).

⁸ Vgl. Baronius 1607, 128 f. und 267. Ähnlich Miraeus, der in seiner Ausgabe von Gennadius' *De uiris illustribus* (Bibl. eccl. [Antwerpen 1639] 54; zit. nach Czapla 1898, 205-209.211) *floruit* schreibt.

⁹ Vgl. *ActaSS Iunii* 5 (1709) 48-53; 7 (1867) 43-47.

¹⁰ Vgl. B. Bruni (Hg.), *S. Maximi episcopi Taurinensis opera iussu Pii sexti P. M. aucta, atque adnotationibus illustrata et Victorio Amedeo Sardiniae regi D.D.* (Rom 1784), abgedruckt in PL 57.

¹¹ Vgl. G. F. Meyranesio, *Pedemontium sacrum I* (Turin 1784; 2. Auflage von 1863 hrsg. v. A. Bosio), zitiert bei Savio 1898, 286-288. Vgl. zu Meyranesios Werk Casiraghi 1979, 9 f.

¹² Vgl. Savio 1898, 286-293.

¹³ Vgl. Benna 1934, 48-50.62-67.102-109.

¹⁴ Vgl. Bongiovanni 1952, 26f.

¹⁵ Vgl. Mutzenbecher 1954 und 1962a, XXXI-XXXVI.

Handschriften von *De viris illustribus* ist ausnahmslos *moritur* überliefert,¹⁶ während *claruit* lediglich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in einem Exzerpt des Honorius Augustodunensis erscheint.¹⁷ Honorius (bzw. die Quellen, auf die er sich stützt) geht jedoch auch an anderen Stellen so frei mit seiner Vorlage um, daß er *moritur* durch *claruit* oder *floruit* ersetzt;¹⁸ überdies bezieht er *claruit* offenbar nicht auf die Regierungszeit von Honorius und Theodosius dem Jüngeren, sondern auf die von Theodosius' dem Großen, der zwischen 379 und 395 regierte.¹⁹

Die angegebene Todeszeit stimmt zudem mit der chronologischen Reihenfolge bei Gennadius überein: Maximus steht hinter Orosius, der nach 416 gestorben ist,²⁰ und vor Petronius, dessen Tod vor 450 datiert wird.²¹

Ein Irrtum des Gennadius ist wohl ebenfalls auszuschließen, da er sich, wäre Maximus erst nach dem Konzil von Rom 465 gestorben, in seiner ansonsten offensichtlich chronologisch einwandfreien Schrift gerade bei einem Zeitgenossen im überdies von Marseille nicht so weit entfernten Turin geirrt hätte, und dies obendrein um knapp ein halbes Jahrhundert.

Baronius schafft somit mit seiner These mehr Schwierigkeiten, als er löst. Zudem lassen sich—was bislang leider noch nicht versucht wurde—seine beiden einzigen Argumente leicht entkräften: Zum einen kann er nicht glauben, daß es im 5. Jahrhundert kurz nacheinander zwei Bischöfe von Turin mit dem gleichen Namen gab. Dies wäre in der Tat recht ungewöhnlich—wenn es sich nicht gerade um einen Allerweltsnamen handeln würde! Ein Blick in eine Prosopographie oder ein Lexikon der Spätantike genügt, um uns von der weit überdurchschnittlichen Häufigkeit des Namens Maximus in dieser

¹⁶ Für die Textvarianten vgl. Richardson 1896, LXVII.

¹⁷ Vgl. Honorius Augustodunensis, *De luminaribus ecclesiae* 2,40 (PL 172,216).

¹⁸ Vgl. z.B. ebd. 2,41 (216) (*floruit*) und 2,90 (221) (*claruit*).

¹⁹ Ebd. 2,40 (216): *Sub Theodosio claruit*.

²⁰ Vgl. Gennad. vir. ill. 40 (76,1-16 Richardson). Die letzten Ereignisse, die Orosius in seiner *Historia* (vgl. hist. 7,43 [3,127-132 Arnaud-Lindet]) behandelt, fallen ins Jahr 416.

²¹ Vgl. Gennad. vir. ill. 42 (77,5-15 Richardson). Petronius von Bologna war nach dem Zeugnis des Eucherius von Lyon bereits 432 *antistes*: *Epistola paraenetica ad Valerianum* (PL 50,719A). Zu *antistes* als Bezeichnung für den Bischof vgl. z.B. Gaud. tract. praef. 5 (CSEL 68,3,23 Glück), wo Gaudentius den Bischof von Mailand *antistes ecclesiae Mediolanensis* nennt. Zu Petronius vgl. auch Truzzi 1985, 96.

Zeit zu überzeugen.²² Zum anderen wundert sich Baronius darüber, daß der Inhaber des vergleichsweise unbedeutenden Bischofsstuhls von Turin die Konzilsakten von 465 an zweiter Stelle direkt hinter dem Bischof von Rom unterschrieben hat, und erklärt dies mit der Würde des hohen Alters. Die Reihenfolge der Unterschriften unter den Akten eines Konzils muß jedoch nicht unbedingt eine Rangfolge wiedergeben. Und selbst wenn man einen Ehrevorrang, der im Falle von Turin freilich nur in der Person, nicht im Amt des Bischofs begründet liegen kann, annimmt und ihn aus der Würde des Alters erklärt, dann kann diese Erklärung auch für einen Bischof gelten, der sein Amt erst nach 410/420 angetreten hat.

Auch der aus philologischen Gründen als echt anzusehene Kernbestand des *Corpus Maximianum*²³ bietet keinerlei Anhaltspunkte, die auf die Mitte des 5. Jahrhunderts hinweisen.²⁴ Dagegen liefern Maximus' Predigten eine Reihe von Indizien, die in die ersten beiden Jahrzehnte des 5. Jahrhunderts weisen. So enthält s 21,²⁵ vielleicht

²² Vgl. z.B. Gärtner/Wünsch 1930 mit PWK Register der Nachträge und Supplemente (München 1980) 164-166.

²³ Mit Kernbestand meine ich die 106 Predigten, die Mutzenbecher mit überzeugenden Argumenten als das Werk ein und desselben Autors erwiesen hat (CCL 57). Zu ergänzen ist die von R. Etaix (1987, 39-41) Maximus zugeschriebene Predigt (Ps.) Max s 10B (PL 57,864D-866A), deren Anfang er selbst ediert hat (1987, 40). Siehe auch unten S. 15f, Anm.80f.

²⁴ Dem widerspricht auch nicht, daß die ss 72/73 und 81-86 Hinweise auf Barbareneinfälle enthalten. Gewiß häufen sich solche Invasionen ab der Mitte des 5. Jahrhunderts. Doch bereits zu Beginn des Jahrhunderts haben Germanenzüge Oberitalien unsicher gemacht: Alarich wurde, nachdem er Venetien, Etrurien und Ligurien geplündert sowie Mailand belagert hatte, im Jahre 402 von Stilicho in der Schlacht bei Pollentia, rund 50 Kilometer südlich von Turin, gestoppt. Radagaisus hat 405/406 auf seinem Zug nach Süden auch Piemont geplündert. Alarich kam 408-410 auf seinen Romzügen zwar nicht durch Piemont, aber sein Nachfolger Athaulf verwüstete auf dem Weg nach Gallien ganze Landstriche in Nordostitalien (411/412). Vgl. Cracco Ruggini ²1986, 38-43; Demandt 1989, 140-149. Siehe auch unten S. 41-46.

²⁵ S 21,2 (79,29-80,47) fordert die Hörer zu Gastfreundschaft gegenüber den vielen *sacerdotes*, *episcopi* und *sancti* auf, die nach Turin kommen. Padovese (1983, 217, Anm. 297) stellt diese Deutung von s 21 auf die Synode von Turin vorsichtig in Frage: „La concentrazione di vescovi a Torino cui Massimo fa cenno, non è forse da connettersi con il ‚Concilium Taurinense‘ tenutosi nel 398?“ Er hält auch für möglich, daß die *sacerdotes* „spinti a Torino presumibilmente da un apostolato itinerante, di passaggio“ (Ebd. 217). Die Vorstellung ist jedoch kaum plausibel, nach Turin sei eine Vielzahl (*multi*: s 21,2 [80,43]) von Wanderpredigern gekommen, die zudem nicht nur *presbyteri*, sondern Bischöfe (*sacerdotes*, *episcopi*: ebd. [33-46]) sind. Auch Bischöfe auf Reisen dürften in der Regel außerhalb ihres Bistums nur dann im Kollektiv aufgetreten sein, wenn sie zu einer Bischofsweihe oder einer *dedicatio ecclesiae*—zu

auch s 78, Hinweise auf eine gleichzeitig in Turin stattfindende Synode. Nun ist nichts über eine Bischofsversammlung bekannt, die in Turin in der Mitte des Jahrhunderts abgehalten wurde. Hingegen weiß man, daß in Turin um das Jahr 400 eine oder zwei Synoden abgehalten wurden, deren Datierungen zwischen den Jahren 398 und 417 liegen.²⁶ Selbst wenn man vom Jahre 417 als spätestem Termin für Maximus' Bischofsweihe ausgeht, hätte er im Jahre 465 bereits 48 Jahre amtiert. Auch wenn wir annehmen, daß Maximus schon in dem für die Väterzeit sonst nicht belegten frühen Alter von etwa dreißig Jahren zum Bischof gewählt bzw. geweiht wurde,²⁷ wäre er bereits hochbetagt gewesen, als er die beschwerliche Reise zu einer Bischofsversammlung nach Rom auf sich genommen hätte.

Neben dem Bezug zur Synode von Turin gibt es noch weitere Hinweise, die auf die Zeit um 400 deuten: Maximus wendet sich zwar gelegentlich gegen Arianer,²⁸ spielt jedoch nie auf die pelagianischen oder nestorianischen Streitigkeiten der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts an. In s 105 und s 106 spricht er von den Märtyrern Alexander, Martyrius und Sisinnius, die am 29. Mai 397 das Martyrium erlitten haben, als von Zeitgenossen.²⁹ Hinter Maximus' Aufruf, pagane Kulte auf dem Lande auszurotten, wobei er sich zum Teil ausdrücklich auf kaiserliche Erlasse bezieht,³⁰ könnte jener Erlaß des Honorius aus dem Jahre 407 stehen, der die Zerstörung der Tempel

beidem fehlt in s 21 jeder Anhaltspunkt—oder eben zu einer Synode zusammenkamen.

²⁶ Vgl. Conc. Taur. (CCL 148,52-60 Munier, nachgedruckt mit Kommentar und französischer Übersetzung durch J. Gaudemet in SCh 241,133-145). In der Datierungsfrage stehen sich zwei Richtungen gegenüber. Duchesne (1905) und Palanque (1935, 481-501), denen Griffe (1973, 289-295) und Chaffin (1980, 257-272) im wesentlichen folgen, nehmen eine einzige Synode an, die im Jahre 398 stattgefunden habe. Dagegen unterschied schon Babut (1904) zwei Synoden in Turin, deren erste 398 abgehalten worden sei, während die zweite, deren Akten erhalten seien, ins Jahr 417 zu datieren sei; diese These wurde, leicht modifiziert, von Chastagnol (1992, 305-314) und zuletzt Kulikowski (1996, 159-168) aufgegriffen.

²⁷ Das niedrigste Weihealter, das sich für einen lateinischen Bischof des 4. oder 5. Jahrhunderts ermitteln läßt, liegt bei etwa 35 Jahren: Ambrosius wurde 339 geboren und 373 oder 374 zum Bischof geweiht (vgl. Dassmann 1978, 362f und Ders., Art. Ambrosius = AugL 1 (1994) 270).

²⁸ Vgl. ss 26,4 (103,84-88); 56,3 (226,80-82); 58,3 (234,72-75).

²⁹ Vgl. vor allem s 105,1 (414,4): *qui temporibus nostris passi sunt*.

³⁰ Vgl. bes. 106,2 (418,45-52): *Quotiens mandauit idem deus idolorum sacrilegia destruenda (...)! (...) Postea nos admonuit imperiale praeceptum (...). Principes quidem tam boni christiani leges pro religione promulgant (...)*. Ähnliche Aufforderungen finden sich in ss 42; 91; 105; 107/108, bes. 107,1 (420,8f).

auf dem Land anordnet.³¹ In s 107 bezieht der Turiner sich auf das Verbot der Gladiatorenspiele im Jahre 399 durch Honorius in solch einer Weise, daß man den Eindruck gewinnt, diese Predigt sei nicht allzu lange danach gehalten worden.³² Die in s 18 aufscheinenden Verhältnisse lassen darauf schließen, daß er im Jahre 408 gehalten sein könnte.³³

Mag auch jeder einzelne dieser Datierungsversuche nur hypothetischen Charakter haben, so kann doch die Tatsache, daß sie alle in die Zeit um 400 weisen, als weiteres Argument für ihre Plausibilität gewertet werden.³⁴ Es spricht also vieles dafür, mit Gennadius den Tod des Maximus und damit den *terminus ante quem* für sein Werk zwischen 408 und 423 anzunehmen. Da Gennadius Maximus hinter

³¹ CTh 16,10,19,§2. Gegen Mutzenbecher (1962a, XXXIII mit Anm.39) muß festgestellt werden, daß dies die einzige Bestimmung im Westreich ist, die Tempelzerstörungen beinhaltet (vgl. Noethlichs 1986, 1173). Die Konstitution 16,10,18 vom Jahre 399, auf die Mutzenbecher vornehmlich hinweist, enthält im Gegenteil das *Verbot*, leerstehende Tempel zu zerstören; lediglich die Götzenbilder seien von den Behörden zu entfernen. Auch CTh 16,10,10-12 befehlen keine Tempelzerstörung. Die Konstitution 16,10,16 vom 10. Juli 399 ist ein Erlaß des Arkadios, der nur im Osten gilt (vgl. Noethlichs 1986, 116f) und dem Honorius für den Westen sogar die Anordnung nachschickte, die Tempel als ererbte Kunstschatze des Reiches zu schützen (CTh 16,10,15; das ebd. angegebene Datum, 29. Januar 399, ist mit Seeck 1919, 103,25-104,4 und 298 auf den 29. August desselben Jahres zu korrigieren). Auch Gesetze, die zusätzlich im Namen eines anderen Kaisers erlassen wurden, galten nach Gaudemet (1979) praktisch nur in dem Reichsteil, in dem sie erlassen wurden. Daß Maximus in s 106 gerade auf die Konstitution 16,10,19 anspielt, gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß sie ihn als Bischof direkt betrifft: In §3 (903,7f) heißt es, zur Ausführung der Bestimmung solle man sich der *ecclesiastica manus* bedienen; dem Turiner Bischof muß deshalb diese Konstitution besonders im Bewußtsein gewesen sein. Man kann allerdings mit Lizzi (1989, 201) s 106,1 (417,13-18) auch auf antipagane Gesetze wie CTh 16,10,12 beziehen, in denen nicht von Tempeln die Rede ist. Denn Maximus spricht nicht von *templa*, sondern von *fana*, womit er auch heilige Bezirke meinen kann. Vgl. zum Thema allgemein auch Klein 1992.

³² Vgl. 107,2 (421,53-55): *gladiatorum publicum facinus religiosa principum deuotione sublatus est (...)*. Zum Verbot der Gladiatorenkämpfe vgl. Weismann 1981, 28. Dieses Verbot bedeutet jedoch ebensowenig wie die entsprechenden Gesetze Konstantins das tatsächliche Ende. Vgl. z.B. *Quodv. temp. barb.* 1,1,11 (CCL 60,424 Braun) als ein Zeugnis für Karthago um das Jahr 430.

³³ Maenchen-Helfen (1964) sieht einen Zusammenhang zwischen s 18, der sich gegen domini richtet, die Sklaven von Barbaren erworben haben, und der Anordnung vom Dezember 408, solche Sklaven freizulassen, die von Barbaren verkauft wurden (vgl. CTh 5,7,2). S.u. S. 43f.—Der Versuch, s 30 auf Grund der darin erwähnten Mondfinsternis zu datieren, hat zu keinem eindeutigen Ergebnis geführt. Ginzel (1899, 219-221) nennt zwölf in Frage kommende Mondfinsternisse zwischen 383 und 412. Davon seien die vom 17. Dezember 400 und die vom 4. November 412 „besonders beachtenswert“.

³⁴ Vgl. Mutzenbecher 1962a, XXXV.

Orosius erwähnt, der frühestens 416 gestorben ist, kann man den Tod des Turiners ungefähr mit dem Jahr 420 ansetzen.³⁵

Der *terminus post quem* läßt sich dagegen für einzelne Predigten präzise bestimmen: 36 Predigten setzen sicher den in den 380er Jahren verfaßten Lukaskommentar und drei weitere das spätestens 390 fertiggestellte Hexaemeron des Ambrosius voraus.³⁶ Die schon erwähnten ss 105/106 müssen nach dem Martyrium von Sisinnius, Alexander und Martyrius am 29. Mai 397 gehalten worden sein. Der ebenfalls schon angesprochene s 107 setzt das Verbot der Gladiatorenspiele vom Jahre 399 voraus. Und die ss 54 und 67 zitieren aus der Epistula 78 des Hieronymus aus dem Jahre 400. Den wichtigsten Datierungshinweis geben allerdings s 21 und vielleicht s 78 mit dem Bezug zu der Synode, die zwischen 398 und 417 in Turin stattgefunden hat. Diese Daten lassen sich verbinden mit der Tatsache, daß Maximus in seinen Predigten auf Germaneneinfälle in Piemont eingeht. Einen solchen hat es jedoch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zum letzten Mal im Jahre 412 gegeben.

Maximus dürfte demnach spätestens 412 Bischof von Turin geworden sein. In Anbetracht der vielen Ambrosiuszitate in seinen Predigten sollte man andererseits seine Bischofsweihe nicht weit vor der Jahrhundertwende ansiedeln. Für seine Amtszeit dürfen wir somit in etwa die Jahre 400-420 veranschlagen.

Maximus ist der erste uns bekannte Leiter der Kirche von Turin, vielleicht sogar der erste überhaupt.³⁷ Er selbst stammt allerdings aus einer anderen Gegend.³⁸ Daß keinem Einheimischen die Leitung der Kirche anvertraut wurde, kann als Indiz für die missionarische Situation gewertet werden.³⁹ Mehrmals ist er von Turin abwesend; einmal muß er einer nicht genannten Kirche in *necessitates* helfen,⁴⁰ ein an-

³⁵ Wenn im folgenden von Maximus die Rede sein wird, bezieht sich dies immer auf Maximus I., nicht auf seinen gleichnamigen Nachfolger. Zu Maximus II. von Turin vgl. Merkt 1998.

³⁶ Vgl. Mutzenbecher 1962a, 443 (*Index fontium*).

³⁷ Vgl. Savio 1898, 1-8 und 285 f.; Lanzoni 1927, 1047.

³⁸ Vgl. s 33,1 (128,3f): ex qua die uobiscum esse coepi.

³⁹ S.u. III 1, S. 69-75.

⁴⁰ Vgl. s 19,1 (71,5-7): Paucorum admodum dierum occupatione detentus coetui uestro uideor defuisse, et alterius ecclesiae necessitatibus euocatus minime uobis studium solitum dependisse.

dermal nimmt er an einem Treffen von Bischöfen teil.⁴¹ Mehr wissen wir nicht. Die Person verschwindet hinter ihren Worten.⁴²

b · Die Entstehungsweise

Für die Frage, wie der uns vorliegende Text der Maximuspredigten zustandegekommen ist, scheint zunächst das Zeugnis des Gennadius aufschlußreich zu sein. Der Marseiller Bibliograph charakterisiert Maximus als *ad docendam ex tempore plebem sufficiens*. Die übliche Bedeutung von *ex tempore* ist *aus dem Augenblick, aus dem Stegreif*. Allerdings läßt Gennadius mit dem Attribut *sufficiens*, verstanden als *fähig*, die Möglichkeit offen, daß Maximus zuweilen auch einen vorbereiteten Text vorgetragen hat. Gennadius' Hinweis auf die Improvisationsfähigkeit des Maximus wurde von Mutzenbecher und Olivar in Zweifel gezogen oder zumindest relativiert.⁴³

Mutzenbecher kommt zu dem Ergebnis, den Predigten habe ein schriftliches Konzept zugrundegelegen.⁴⁴ Dies schließt sie aus den Selbstzitaten und den ausführlichen Zitaten aus Ambrosius. Was sie unter einem schriftlichen Konzept versteht, nur eine Skizze oder einen vollständig ausgearbeiteten Text, wird nicht deutlich. Daß Selbstzitate, was Mutzenbecher offenbar annimmt, beim Extemporieren seltener auftreten als in schriftlichen Fassungen, läßt sich weder einsichtig machen noch durch Quellen belegen. Zur Erklärung der Ambrosiuszitate kann man spekulieren, ob Maximus vielleicht

⁴¹ Vgl. s 89 (364,2-4): Deberem, fratres, post hos conplures dies aliquid uberius praedicare, et reuertens a tanto examine sacerdotum dulci uos sermone reficere. Es muß sich hierbei nicht um eine Synode im engeren Sinne handeln. Man kann beispielsweise an die Einweihung einer Kirche denken, zu der Bischöfe der Nachbarparokien geladen waren, wie es in der Nähe von Brescia der Fall war. Vgl. Gaud. tract. 17,2 (CSEL 68,141,15 Glück). Gaudentius weist in seiner Predigt auf die Barbaren hin, die das Erscheinen vieler Bischöfe verhindert hätten. Vielleicht ist es kein Zufall, daß Maximus' s 89 hinter einer Predigt überliefert ist, in der von Barbaren die Rede ist. Ein weiterer Hinweis auf eine Abwesenheit findet sich in s 79 (327,12f).

⁴² Mit dem Versuch Heggelbachers (1994), Maximus mit dem Ambrosiaster zu identifizieren, habe ich mich an anderer Stelle auseinandergesetzt. Vgl. Merkt 1996.

⁴³ Olivar (1991, 619), der die Predigten für vorbereitet hält, geht anders als bei seinen früheren Bemerkungen (vgl. Olivar 1970, 754f), die er ansonsten wörtlich übernimmt, auch auf die Äußerung des Gennadius ein, relativiert sie jedoch: „Probablemente el dictamen de Genadio (...) no se refiere a la totalidad de la predicación de Máximo.“ Vgl. Hammerschmidt 1996, 1276, der die Ansicht von Mutzenbecher und Olivar wiedergibt.

⁴⁴ Vgl. Mutzenbecher 1961, 208 Anm. 34; Olivar 1970, 755 bzw. 1991, 619.

während seiner Predigten neben dem Lesungstext auch der Lukas-kommentar des Ambrosius zuhanden war.⁴⁵ Da Maximus nur selten wörtlich zitiert,⁴⁶ ist es auch möglich, daß er die entsprechenden Passagen aus dem Gedächtnis vorträgt, nachdem er sich ihrer vielleicht schon bei der Vorbereitung seines Vortrages bedient hat.

Olivar argumentiert für eine vorherige Ausformulierung der Sermones mit dem „estilo estudiado de los sermones, el curso de las cláusulas y otros detalles“, leider ohne weitere Erklärungen.⁴⁷ Sicherlich ist Maximus' Stil insofern als gelehrt zu bezeichnen, als er eine gewisse rhetorische Schulung offenbart.⁴⁸ Allerdings weist der Text Besonderheiten auf, die man als Merkmale des Sprechstils werten kann.⁴⁹

Daß die mündliche Rede Merkmale aufweist, die sie von geschriebener Sprache grundsätzlich unterscheiden, hat die linguistisch-komparatistische Forschung der letzten Jahrzehnte ergeben;⁵⁰ daß solche

⁴⁵ Von Augustinus wissen wir, daß er einmal beim Predigen einen Cyprian-Band in den Händen gehalten hat: Aug. s 294,19 (PL 38,1347): Rogo ut paululum adquiescat. Lego tantum. Sanctus Cyprianus est, quem in manus sumpsi, antiquus episcopus sedis huius (...). Vgl. Olivar 1991, 634-640 mit zahlreichen Belegen für die Praxis, ein Lektionar beim Predigen in den Händen zu halten.

⁴⁶ Darauf hat bereits Ramsey (1989, 6) hingewiesen. Vielleicht ist Maximus' Quelle nicht der von Ambrosius veröffentlichte Text, der uns vorliegt, sondern der mündliche Vortrag, den Maximus möglicherweise als Hörer des Ambrosius in Mailand gehört hat.

⁴⁷ Olivar 1970, 755; 1991, 619.

⁴⁸ Vgl. aber Ramsey 1989, 6: „Maximus' sermons can by no means be called great works of rhetoric.“

⁴⁹ Was den Klauselrhythmus betrifft, so gibt es leider im Gegensatz etwa zu Zeno von Verona (vgl. Palanca 1970) oder im griechischen Bereich Gregor von Nyssa (vgl. Klock 1987) zu Maximus' Klauselrhythmus noch keine größere Untersuchung. Memoli (1964, 85-88) hat zwar den *cursus clausulae* in drei Predigten des Corpus Maximianum ermittelt, von diesen kann jedoch nur eine als echt gelten. Die Ansicht, der Klauselrhythmus trage nichts zur Ermittlung der Improvisiertheit eines Textes bei, wird dadurch bestätigt, daß Memoli bei den improvisierten Predigten Augustins die gleichen Klauselfolgen festgestellt hat wie bei den vorformulierten Sermones Leos des Großen (vgl. ebd. 75-82). Dies braucht nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß auch vorher schriftlich ausgearbeitete Predigten im Blick auf den mündlichen Vortrag formuliert werden und umgekehrt ein geübter Redner in der Antike wohl auch bei einer improvisierten Rede fähig war, den Gesetzen des *Cursus* weitgehend zu entsprechen. Zu Heggelbachers (1994, 36f) Bemerkungen zur Klauseltechnik des Maximus vgl. Merkt 1996, 29, Anm.68.

⁵⁰ Vgl. Ong 1990, 42-61; Schank / Schoenthal ²1983, 7-15; verschiedene Beiträge in der Zeitschrift *Oral Tradition* 1 ff (1986 ff), besonders Lord 1986, 480-490; Ders. 1987, 53-67; Rosenberg 1987, 80-92. Vgl. auch die Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereiches ‚Mündlichkeit und Schriftlichkeit‘ der Universität Freiburg i. Br. in der Reihe *ScriptOralia*.

Züge sich trotz berechtigter Vorbehalte⁵¹ auch an antiken Texten, insbesondere christlichen Predigten zeigen, wurde ebenfalls erwiesen.⁵² Bündelt man die Ergebnisse dieser Forschungsrichtungen, so kann man eine Liste von Mündlichkeitskriterien erstellen, die auf die Maximuspredigten angewendet werden können:

Der sprachliche Ausdruck mündlicher Rede ist durch Redundanz und Ausführlichkeit geprägt. Mutzenbecher nennt zwar Weitschweifigkeit als ein Merkmal von Maximus' Stil, führt sie jedoch nicht auf Mündlichkeit zurück.⁵³ Ausdrücke wie *ergo* und *enim* werden beim Sprechen gerne als Füllwörter verwendet. Dies kann zu stilistischen Mängeln führen, die auf Stegreifformulierungen schließen lassen. Wenn Maximus beispielsweise vier aufeinander folgende Sätze jeweils mit *enim* einleitet, darf man annehmen, daß drei davon bei einer schriftlichen Redaktion des Textes durch Maximus selbst getilgt worden wären.⁵⁴ Wiederholungen haben ebenso wie formelhafte Rede und die Verwendung von Merksätzen nicht als Mängel, sondern als notwendige Hilfen zum Einprägen des Gesagten zu gelten, das ja nicht nachgelesen werden kann.⁵⁵ Barbarismen, wenn diese deutli-

⁵¹ Vgl. z.B. Gnika 1990, 237: „Es dürfte kaum möglich sein, aus den antiken Texten selbst solche Definitionen der Mündlichkeit zu gewinnen, die allen Bedingungen ihrer schriftlichen Fixierung gerecht würden und die es etwa erlaubten, Spuren tatsächlicher Rede aus dem Bereich der literarischen Stilkunst stets sicher und sauber auszusondern.“ Daß dies nicht „stets sicher und sauber“ gelingen wird, ist klar. Auch reichen antike Texte nicht aus, um „Definitionen von Mündlichkeit zu gewinnen“. Deshalb werden im folgenden auch die Ergebnisse der linguistischen Forschung an noch gesprochenen Sprachen zugrundegelegt (vgl. die vorhergehende Fußnote).

⁵² Schon Humbert (1972, bes. 1-5 und 10) hat darauf hingewiesen, daß Cicero bei der schriftlichen Fixierung seiner Reden Mündlichkeitsmerkmale getilgt hat. Vgl. zu Cicero auch Malaspina 1988, 34. Zu Reden Cäsars und Quintilians vgl. Hagendahl 1971, 25. Friedrich (1991, bes. 20-22) hat die Ergebnisse der Forschung zur Mündlichkeit bei Homer zusammengefaßt. Siegert (1992, bes. 7-9) hat die Mündlichkeit der von ihm vorgestellten jüdisch-hellenistischen Predigten gezeigt.—Für die patristische Literatur sind zu nennen: Deferrari (1922), der untersucht hat, wie bei Augustinus die Praxis der Stegreifpredigt sich auf den Stil ausgewirkt hat; Mohrmann (³1965 und 1976) und Lazzati (1955, 27-33), die den mündlichen Charakter von Ambrosius' *De sacramentis* im Gegensatz zu *De mystagogiis* erwiesen haben. Selbst wenn *De sacramentis*, was nicht völlig auszuschließen ist, nicht von Ambrosius stammen sollte, ist für die Ermittlung von Mündlichkeitskriterien ein Vergleich beider Texte sinnvoll, da sie in Thema und Gattung übereinstimmen.

⁵³ Vgl. Mutzenbecher 1954, 209, dort auch Belege.

⁵⁴ Vgl. s 61a,2 (250,49-56): Fullo enim (...). Illud enim (...). Haec enim (...). His enim (...). Ähnliche Beispiele finden sich in nahezu allen Predigten.

⁵⁵ Schon Quintilian und Cicero hielten Wiederholungen und Ausführlichkeit zum besseren Verständnis für nötig. Vgl. Quint. inst. 9,1,24; Cic. or. 2,109. Zum

cher sind als das grammatikalisch richtige Wort,⁵⁶ und tautologische oder zumindest pleonastische Bestimmungen von Wörtern dienen ebenfalls dem Verstehen.

Das naheliegendste Stilmittel des mündlichen Vortrags ist die Rede in der 1. Person mit direkter Anrede in der 2. Person, die in den Imperativ übergehen kann.⁵⁷ Der *oratio obliqua* wird oft die anschaulichere direkte Rede vorgezogen.⁵⁸ Kurze Fragen⁵⁹ und antithetische Parallelismen tragen zur Klarheit der mündlichen Darstellung bei. Häufiger als in der Schriftsprache begegnen Anakoluthe.⁶⁰

Die logische Struktur der Predigten spiegelt eher aggregatives als analytisches Denken wider. Das Ganze ist eine anorganische Einheit, deren Teile selten kausal oder subordinativ, meist einfach additiv ohne Spannungsbögen und Klimax aufeinander folgen.⁶¹ Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Sinneinheiten ergibt sich in der Regel aus der Assoziation von Stichwörtern, mit denen die Bibel oft konkordanzartig erschlossen wird.⁶²

Einfluß Ciceros auf die christliche Rhetorik vgl. z.B. Prestel 1992, der allerdings, wie Uthemann (1996, 180, Anm. 57) mit Recht bemerkt, nur ungenügend das Neue in der christlichen, namentlich augustinischen Rezeption ciceronianischer Rhetorik aufzeigt.

⁵⁶ Vgl. Aug. doctr. christ. 4,24 (10) (CCL 32,132,6-10 Martin): Quamuis in bonis doctoribus tanta docendi cura sit, uel esse debeat, ut uerbum quod nisi obscurum sit uel ambiguum, latinum esse non potest, uulgi autem more sic dicitur, ut ambiguitas obscuritasque uitetur, non sic dicatur ut a doctis, sed potius ut ab indoctis dici solet. Ebd. 3,7 (3) (81,36-47) bringt er als Beispiel den Barbarismus *ossum*, der als Singularform von *ossa* dem grammatikalisch richtigen, aber als Singular von *ora* mißverständlichen *os* vorzuziehen sei.

⁵⁷ Belege finden sich in jeder Predigt.

⁵⁸ Vgl. stellvertretend für viele andere Beispiele direkter Rede s 82,2 (337,42-44): Nonne cum loqui coeperis, obicitur tibi: ‚Vnde isti exul[t]at? (...)‘.

⁵⁹ Vgl. z.B. s 22,2 (84,40f): Sitiebat ergo Christus? Sitiebat plane non potum hominum sed salutem (...).

⁶⁰ Vgl. etwa s 37,1 (145,2-15).

⁶¹ Schäublin (1994, 37), dem es allgemein um die Frage geht, „ob die Stenogramme bisweilen für die Veröffentlichung überarbeitet wurden“, schlägt „Dispositionsanalysen einzelner Predigten“ vor, um „Unausgewogenheiten“ feststellen zu können, „die in der Tat durch die Improvisation verursacht sein mögen.“ Für die Stoffgliederung (*dispositio*) der christlichen Predigt ist es anders als bei der paganen Rede jedoch nie zu einer allgemeinen Konvention gekommen, die einen Maßstab bieten könnte, mit dessen Hilfe man Improvisationsindizien zu finden vermag. Gleichwohl fällt auf, daß die Predigten des Maximus keinen einheitlichen Aufbau erkennen lassen.

⁶² So in s 19, wo ein Vers aus der vorangegangenen Lesung (Lk 17,34: *In illa nocte erunt duo in lecto uno*; vgl. s 19,2 [71,32f] und 3 [72,50]) das Stichwort *lectus* liefert, das Maximus auch Ps 40,4 (*Vniuersum stratum eius uersati in infirmitate eius*; s 19,3 [72,64f]) und Mt 9,6 (*Surge, tolle grabatum tuum et ambula*; s 19,3 [73,70f]) mit den sinnverwand-

Die additive Abfolge zeigt sich in parataktischer Syntax. Wird doch Hypotaxe verwendet, dann meist mit einfachen explikativen Relativ- oder *ut*-Sätzen. Auch sonst dient der Satzbau der Verständlichkeit: Die Sätze sind kurz, unverschachtelt und übersichtlich gegliedert. Bestimmungen stehen in der Regel bei den Wörtern, die sie ergänzen sollen. Diese ‚orale‘ Syntax durchzieht das ganze Predigtwerk des Maximus.

Außerdem gibt es in einigen Sermones Selbstkorrekturen und Präzisierungen, die sich nicht als rhetorisches Mittel verstehen lassen und darum kaum in einem literarischen Text zu finden sein dürften. Vielmehr scheint es, als sei Maximus, während er redete, bewußt geworden, wie mißverständlich er sich gerade ausgedrückt hat, so daß er durch einen Einschub oder den folgenden Satz versucht, seinen Gedanken zu klären.⁶³

Im Hinblick auf die Sprechsituation läßt sich feststellen, daß einerseits zwar Maximus sein Publikum anspricht, daß andererseits jedoch in den uns vorliegenden Texten nicht eine einzige Reaktion des Publikums oder ein anderer konkreter Umstand überliefert ist.⁶⁴ Dies könnte in der Tat für eine nachträgliche Bearbeitung der Mitschrift sprechen. Die Bearbeitung muß jedoch nicht unbedingt von Maximus selbst vorgenommen worden sein; man weiß, daß auch spätere Kopisten Hinweise auf zufällige historische Umstände gestrichen ha-

ten Wörtern *stratum* und *grabatum* zitieren läßt. Außerdem bezeichnet er die Erde als unser gemeinsames Bett (*lectus*; 19,3 [72,57f]) und unsere Körperteile als unsere *lectuli* (ebd. 61f). Vgl. auch s 4 (13-15): *flamma persecutoris—flamma fidei—ignis saluatoris* (Lk 12,49)—*cor ardens* (Lk 24,32)—*pueri camino ignis inclusi* (Dan 3,19-24)—*cor urens* (Ps 25,2) -> Überwindung der *gehenna incendia per ignem fidei*.

⁶³ Vgl. z.B. s 30,2 (117,16-18): *Quis enim, fratres, in uobis non grauitur ferat—non tamen de omnibus dico*; oder die Fastenpredigt s 51,1, wo er die Versuchung Christi in der Wüste behandelt: Nachdem er zunächst behauptet hat, der Teufel habe Christus, als er ihn hungern sah, für einen Menschen gehalten (*Cernens enim esurientem diabolus dominum hominem* [206,21f]), erklärt er etwas später, der Teufel argwöhne, daß dieser Mensch Christus sei (*Suspiciatur enim ipsum esse Christum* [207,38]). Diesen scheinbaren Widerspruch klärt er durch die folgende Erläuterung: „Er argwöhnte, so meine ich, daß er Christus sei, als er ihn aufforderte, aus Stein Brot zu machen; aber er hielt ihn nur für einen Menschen, als er ihn hungern sah.“ (*Suspiciabatur, inquam, ipsum esse Christum, cum postulabat ut de lapide panem faceret; sed putabat tantummodo solum hominem, cum esurientem uidebat* [207,41-43]).

⁶⁴ Olivar (1991, 786-812) hat Spuren gesammelt, die solche Reaktionen in patristischen Predigten hinterlassen haben.

ben,⁶⁵ so fehlt in einigen Varianten des s 19 die Vorrede, die sich auf Maximus' vorübergehende Abwesenheit aus Turin bezieht.⁶⁶

Die genannten Indizien nötigen also nicht dazu, die Aussage des Gennadius, Maximus sei des Extemporierens fähig gewesen, in Zweifel zu ziehen. In der Regel dürfen wir uns nach allem, was wir vom Hintergrund der antiken Rhetorik und Predigtliteratur wissen, die Entstehung der Predigten des Turiners so vorstellen, daß er sich zunächst durch Gebet und Lektüre relevanter biblischer, hagiographischer und sonstiger Texte auf die Predigt vorbereitet hat. Zudem dürfte er sich ein zumindest gedankliches, vielleicht aber auch ein schriftliches Exposé⁶⁷ mit den wichtigsten Schriftzitaten zurechtgelegt haben.⁶⁸ Mit Hilfe dieses mehr oder weniger ausgearbeiteten Konzeptes—jedoch wohl ohne es in den Händen zu halten⁶⁹—hat er

⁶⁵ Zur Selektivität der Überlieferung vgl. z.B. Augustinus, sermo Mai 19, wo im Gegensatz zur Fassung Dolbeau 4 (REAug 39 [1993] 384-395 Dolbeau) die persönlichen Exkurse und zeitgeschichtlichen Bezüge (Donatistenproblem) fehlen.

⁶⁶ S 19,1 (71,5-27). Vgl. die Edition B. Bruni, Rom 1784, Sp. 5 f. Anm. 11.—Diese stichwortartige und recht unsystematische Liste von Mündlichkeitskriterien wird ohne Anspruch auf Vollständigkeit vorgelegt. Eine regelrechte Kriteriologie zur Bestimmung der Mündlichkeit oder Extemporiertheit eines Textes bleibt weiterhin ein Desiderat. Sie müßte auch folgende hier nicht genannte Charakteristika mündlicher Sprache umfassen: geringe Lexemvarianz und Gebrauch von Allerweltswörtern wie *facere* (vgl. Müller-Lancé 1994, 334 mit Anm.814); Vieldeutigkeit, die nur durch den situativen Kontext präzisiert wird (vgl. ebd. 332, Anm.807); Unvollständigkeit (vgl. Koch / Oesterreicher 1990, 86-89 u. 96-100); klare Gliederungssignale (vgl. ebd. 51-54; im Spätlatein z.B. *at, autem*) etc.—Als weitere Hinweise darauf, daß ein Predigttext nicht gründlich redigiert wurde, können unvollständige Schriftzitate (oft mit *et reliqua*) gelten, z.B. s 85,5 (362,95).

⁶⁷ Vgl. Zangara 1991, 118, Anm.47: „E' difficile supporre che Massimo abbia pronunciato i suoi sermoni senza averne prima tracciato per iscritto un abbozzo.“—Olivar hält die Responsio ad Sirminium de uilico (iniquitatis) des Gaudentius von Brescia für ein „esbozo de un sermón“ (1991, 937 Anm. 132). Auch die sermones 1,7.17.27.45. 50.56 und 2,30 des Zeno von Verona sind möglicherweise solche Predigtskizzen. Truzzi meint allerdings, hier könne das Skizzenhafte auch auf Eingriffe mittelalterlicher Liturgiker zurückgehen (1985, 60, Anm. 69). Schon die klassischen Redner bedienten sich schriftlicher Aufzeichnungen (*commentarium* oder *commentarius*), die nur eine Liste von Stichwörtern enthielten, die mündlich zu entfalten waren. Vgl. Malaspina 1988.

⁶⁸ S.o. S. 11 den Hinweis, daß der Gedankengang oft von den durch Stichwörter miteinander verbundenen Schriftzitaten bestimmt wird.

⁶⁹ Das Ablesen der eigenen Predigt (fremder hingegen sehr wohl) ist uns für die Spätantike nicht belegt. Der freie Vortrag eines fertigen Textes wird dagegen mehrmals erwähnt: Attikos von Konstantinopel hat nach dem Zeugnis des Socrates Scholasticus (hist. eccl. 7,2 [GCS N.F. 1,348,16-349,10 Hansen]) seine Predigten für den Vortrag in der Kirche auswendig gelernt. Cyrill von Jerusalem (vgl. Gennad. vir. ill. 58 [81,7f Richardson]) und Augustinus (vgl. doct. christ. 4,29 [62] [CCL 32,165-

dann gepredigt. Während des Vortrags haben Stenographen die Worte des Predigers in Kurzschrift notiert.⁷⁰ Die Transskription des Stenogramms wurde Maximus vielleicht bisweilen zur Korrektur vorgelegt. In manchen Fällen ist diese Redaktion durch den Autor jedoch wohl entweder überhaupt nicht oder nur flüchtig erfolgt.⁷¹ Dennoch kann man annehmen, daß die meisten der uns überlieferten Sermones nicht gegen den Willen ihres Autors verbreitet wurden.⁷² In Umlauf sind sie wohl in erster Linie durch Privatabschriften gekommen: Man erhielt vom Verfasser oder einem anderen dessen Exemplar zur Abschrift oder gleich eine Kopie davon und ließ auf dieselbe Weise den Text einer anderen Person zukommen, die wiederum ebenso verfahren konnte.⁷³ Die kostspieligere Vervielfältigung

167 Martin]) haben Predigten verfaßt, die andere auswendig vortragen sollten. Auch von Caesarius von Arles wird berichtet, daß er seine Predigten auswendig gehalten hat (vgl. Cyp. (v. Toulon) (et al.) *vita* Caes. 1,14 [318f Morin]).—Vgl. auch Graumann 1994, 21-26, der die Vorstellung abweist, Ambrosius habe beim Predigen „Stichwortzettel“ in den Händen gehalten.

⁷⁰ Zur Arbeit der Stenographen vgl. Hagendahl 1971, zur Predigt bes. 27f und 36-38; Teitler 1985; Hamman 1985, 15-20 und bes. 24-26; Olivar 1991, 902-922.

⁷¹ So hat Augustinus die Mitschriften seiner Predigten wohl nicht durchgesehen. Vgl. *retract. epil.* (CCL 57,142f Mutzenbecher) und Deferrari 1922, 97-123 u. 193-219, bes. 211; Ambrosius hat *De sacramentis* und die *Explanatio symboli* nicht selbst redigiert (vgl. Lazzati 1955, 17-48, dort 47; vgl. auch ebd. 27-33), und da, wo er es getan hat, etwa bei seinen auf Predigten zurückgehenden exegetischen Schriften, ist er nach dem Urteil Hagendahls (1971, 37f) wenig sorgfältig verfahren. Zur *Explanatio symboli* und *De sacramentis* vgl. ferner Morin 1928a, 94f; Mohrmann ³1965 u. 1976; O. Faller in CSEL 73,27*-29*. Vgl. außerdem zu Gaudentius *tract. praef.* 11 (CSEL 68,4f Glück) und A. Glück in CSEL 68, XIIIf. Auch Petrus Chrysologus und Chromatius von Aquileia haben offenbar nicht geplant, ihre Homilien zu publizieren. Zu diesem vgl. Lemarié 1984, 81-92; zu jenem Olivar 1991, 935-937.

⁷² Raubkopien wie jene, über die sich Gaudentius beklagt (*tract. praef.* 11 [CSEL 68,4f Glück]), dürften eher die Ausnahme gewesen sein, da die *notarii* wohl meist in Diensten des Bischofs standen (vgl. Hagendahl 1971, 26-29, Teitler 1985).

⁷³ Vgl. Arns 1953, 81-89 u. 129-172; Marrou 1949. Die These Marrous, Firmus, der Adressat der *Epistola 1A ad Firmum* (CSEL 88,7-9 Divjak) habe als „agent littéraire“ (Marrou 1949, 218) des Augustinus fungiert, läßt sich seit der Entdeckung eines zweiten Firmusbriefes (*Epistola 2 ad Firmum* [ebd. 88,9-21]) und der diesbezüglichen, leider bislang kaum beachteten Arbeit Divjaks (1977) nicht mehr halten. Für die Publikation von Predigten bestätigt Divjak jedoch im wesentlichen die Aussagen Marrous: „... doch möchte ich hier hinzufügen, daß gerade für die Zeit Augustins die Privatabschrift für die Verbreitung von Texten eine große Rolle spielt, weniger bei der Publizierung so großer und wichtiger Werke wie der *Civitas Dei* oder von *De trinitate*, besonders aber bei Predigten und Sermonen der Kirchenväter“ (ebd. 69). Vgl. auch Hamman 1985, 51-56, Dekkers 1990 und Olivar 1991, 926f, deren Aussagen zur Beziehung von Augustinus und Firmus jedoch im Sinne Divjaks zu modifizieren sind. J. van Oort (1993, 417-420) bestätigt die Ergebnisse Divjaks.

mit Hilfe von Kopistenateliers ist in der Spätantike zwar für einige christliche Schriften, aber nicht für Predigten bezeugt.⁷⁴

Schon zu Lebzeiten des Maximus war man sich, wie Hieronymus bezeugt, der Tücken der Textüberlieferung bewußt. Schon kleine Unachtsamkeiten des Stenographen oder Kopisten können zu Fehlern führen.⁷⁵ Verwechselt er nur einen Buchstaben, kann der Sinn entstellt sein.⁷⁶ Die Wiederholung eines Wortes kann ihn dazu verleiten, einen ganzen Abschnitt zu überspringen.⁷⁷ Auch kann eine Randbemerkung in den Text geraten.⁷⁸ Und manchmal verändert der Schreiber eine schwierige Stelle so, daß sie ihm besser einleuchtet.⁷⁹ Angesichts solcher Fehlerquellen muß der Erforschung patristischer Schriften immer die text- und überlieferungskritische Arbeit vorausgehen. Für Maximus ist diese von Almut Mutzenbecher in so vorzüglicher Weise geleistet worden, daß die Ergebnisse ihrer Forschung bislang noch keine wesentliche Revision erfahren mußten.⁸⁰

Durch Konjekturen gelangt sie zu einer Sammlung (α), auf die sich 23 der uns bekannten Sermones zurückführen lassen.⁸¹ Auf diese und

⁷⁴ Vgl. Bardy 1949; Hamman 1985, 30-32 und 36-39; Dekkers 1990, 240-242. Zu monastischen *scriptoria* im 5. Jahrhundert vgl. Hammond (später: Hammond Bammel) 1978, 366-375 u. 1984, 390.

⁷⁵ Vgl. Hier. ep. 106,30,3 (CSEL 55,262,1f Hilberg): uitium librarii dormitantis.

⁷⁶ Ebd. 106,57,3 (276,27-277,1): Unius litterae mutatio quantum uobis fecit errorem.

⁷⁷ Vgl. ebd. 106,27 (260,1-5); 106,43,3 (267,24-27); 160,80 (287,20-24). Ein weiteres Beispiel bei Hammond Bammel 1979, 454.

⁷⁸ Vgl. ebd. 106,46,3 (269,10-16) und 5 (270,1-5).

⁷⁹ Vgl. ebd. 71,5,2 (5,22-6,2). Ähnlich wie Hieronymus hatte sich schon im 2. Jahrhundert Galen über die Ursachen von Fehlern in der Textüberlieferung geäußert. Vgl. hierzu Pöhlmann 1994, 76f.

⁸⁰ So stellt Zangara (1994, 39f) zwar Mutzenbechers Stemma, nicht aber ihre Echtheitsbestimmung in Frage. Zur Edition Mutzenbecher ist indes Folgendes zu ergänzen: Dolbeau (1985, 10f) hat darauf hingewiesen, daß Mutzenbecher den Codex Tours, B.M. 279 (wohl Mitte 9. Jahrhundert) nicht verwendet hat, der die ss 22; 26; 30; 32; 81; 93-96 enthält. S 50 findet sich nach Étaix (1992, 145) auch in der Handschrift München Clm 6329. Étaix (1987, 38-41) hat auch (Ps.) Max. s 10B (PL 57,864D-866A) mit dem von ihm edierten Anfang (Étaix 1987, 40) Maximus zugeschrieben.

⁸¹ Vgl. Mutzenbecher 1962a, LVf. Auf dieser Sammlung beruhen die ss 1f.4-7.9-12.14.17f.30f.49.79f.83-85.88.98. Bolgiani (1982, 57) spekuliert, ob nicht vielleicht Maximus II. Mitte des 5. Jahrhunderts für die Verbreitung der Predigten seines Vorgängers gesorgt hat.—Mutzenbecher (1962a, LVI) datiert α spätestens auf die Mitte des 5. Jahrhunderts. Diese Datierung geht von der um das Jahr 500 entstandenen Handschrift des Codex Sessorianus (S) aus, die nach Mutzenbecher von der ältesten Sammlung, dem Archetyp α , durch zwei Zwischenstufen (γ und β) getrennt

eine etwas spätere Sammlung von mindestens 67 Predigten (ß)⁸² geht im wesentlichen die erste Sammlungshandschrift zurück, die uns erhalten ist, die des Codex Sessorianus 55/2099 (S); sie wird etwa auf die Wende zum 6. Jahrhundert datiert. Mit Hilfe weiterer fünf Handschriften rekonstruiert Mutzenbecher eine Sammlung von 89 Predigten, die Ende des 5. Jahrhunderts bestanden haben muß. Diese Sammlung stimmt sowohl im Wortlaut einzelner Titel als auch weitgehend in der Reihenfolge der Predigten mit dem Zeugnis des Genadius überein. Um 465 dürfte dem Marseiller Bibliographen demnach diese oder eine ähnliche Sammlung vorgelegen haben.⁸³ Von den 89 Sammlungspredigten hält Mutzenbecher allerdings nur 82 für echt und eine für zweifelhaft echt. Außerhalb dieser Sammlung sind noch 24 weitere Sermones überliefert, die als echt, und vier, die als zumindest zweifelhaft echt gelten können.⁸⁴ 1987 hat Raymond Étaix noch eine weitere Predigt Maximus zugeschrieben.⁸⁵ Von den durch Mutzenbecher als zweifelhaft eingestuften Predigten halte ich die Echtheit von s 14 immerhin für so wahrscheinlich, daß ich ihn ebenfalls für die vorliegende Untersuchung berücksichtigt habe.

Mutzenbecher begründet ihre Zweifel an der Echtheit von s 14 durch einen inhaltlichen Vergleich mit der Osterpredigt s 53: „In s LIII wird von der Auferstehung ganz allgemein als von einer Erhöhung gesprochen; in s XIV dagegen befremdet die konkrete Auffassung des Vorgangs. Die Priester sollen den Märtyrern berichten, wie Christus aus dem Grabe auferstanden ist, diese wiederum sollen erzählen, wie Christus aus der Hölle wieder in sein Grab gelangt ist. Noch erstaunlicher ist die drastische Art, in der die Auferstehung

ist. Zangara (1994, 35f) stellt jedoch mit plausiblen Gründen die Existenz der Vorlage in Frage. Mit dem Wegfall von γ ist es möglich, α in größerer zeitlicher Nähe zu S, d.h. später im 5. Jahrhundert, zu sehen.

⁸² Auf diese gehen folgende Sermones zurück: 3.8.13.15f.19f.22a.22-26-28f.32-39.39a.40-48.50-78.81f.87.89.97.

⁸³ Es würde zu weit führen, die Überlieferungsgeschichte über das 5. Jahrhundert hinaus zu verfolgen, zumal das weitere Geschick der Maximus-Predigten von Mutzenbecher (1954) dargestellt worden ist. Zu den diversen Zuweisungen (vor allem an Ambrosius und Augustinus) der Maximus-Predigten im Mittelalter vgl. Machielsen 1990 (CPPMA) nrr. 12 14 16-23 28 30-33 37f 47 49-53 59-64 68 71-73 75-77 82f 86-88 90-93 95-98 100f 103-113 117-120 122 124-127 129 147f 151f 872 1289 2040 2051 2071 2087-2089 2092f 2095 2099-2104 2106 5703 5710.

⁸⁴ Zangara (1994, 437) hält es für möglich, daß die *sermones extravagantes* zur ältesten Sammlung gehört haben, bevor sie in der weiteren Überlieferung abgetrennt wurden.

⁸⁵ Vgl. Étaix 1987, 38-41; s.o. Anm. 23 und 80.

geschildert wird: *Notum ... nobis faciant, quemadmodum in exanime iam corpus et frigidum sese calor insinuaverit spiritus ingesserit sanguis infuderit et gelatas umore venas pristini vigoris pulsus agitaverit*. Dieser Auffassung wüßte ich in den echten Sermones nichts Vergleichbares zur Seite zu stellen.⁸⁶

Die Herausgeberin gibt den Unterschied zwischen beiden Predigten richtig wieder. Allerdings berücksichtigt sie nicht die unterschiedlichen Kontexte, aus denen sich die jeweiligen Akzentuierungen erklären lassen: S 53 wurde am Ostermorgen gehalten⁸⁷ und ist dementsprechend stark geprägt von dem Jubel über die segensreiche Auferstehung Christi, deren Wirkung an den gerade dem Taufbecken entstiegenen Neophyten konkret sichtbar wird. Daß der Prediger dabei nicht die Einzelheiten des Auferstehungsleibes beschreibt, braucht, zumal angesichts der Ehrfurcht, mit der dem Herrn begegnet wird, nicht zu verwundern. In s 14 hingegen geht es um die Auferstehungsleiber der Märtyrer, die in drastischer Anschaulichkeit unter Hinweis auf das durch die Adern pulsierende Blut, die Sehnenbündel und die stille Harmonie der inneren Organe geschildert werden. Diese größere Konkretheit wird schon dadurch nahegelegt, daß s 14 wahrscheinlich an den Gräbern lokaler Märtyrer gehalten wurde, also in Gegenwart „lebloser und kalter“ Körper der „Verwesung“.⁸⁸ Da s 14—ich zitiere Mutzenbecher—„sich im Stil von den echten Sermones des Maximus nicht bemerkenswert unterscheidet“⁸⁹, er zudem zur ältesten, um das Jahr 500 entstandenen Sammlungshandschrift gehört⁹⁰ und ein Sermo desselben Inhalts schon von Gennadius für Maximus bezeugt wird⁹¹, tendiere ich dazu, diese Predigt Maximus zuzuschreiben.

Mit den 106 von Mutzenbecher Maximus zugeschriebenen Sermones und der einen von Etaix als echt eingestuften Homilie bilden

⁸⁶ Mutzenbecher 1961, 231.

⁸⁷ S.u. S. 164f u. 218-220.

⁸⁸ Vgl. s 14,2 (55,45-52). Zum Predigtort vgl. s 14,1 (54,3): Die Betonung, an Ostern habe man *in ecclesia* gefeiert, läßt darauf schließen, daß der Prediger und seine Hörer sich nun außerhalb der Kirche befinden. Und welcher Ort böte sich für eine Predigt zu Ehren von Märtyrern mehr an als deren *memoria*? Auf eine derartige Gegenwart der Märtyrer deutet auch ein Hauptmotiv der Predigt hin: Der Prediger ruft wiederholt dazu auf, den Märtyrern die Auferstehung Christi zu verkünden. Vgl. s 14,1 (54,3-5) und 2 (55,52f).

⁸⁹ Mutzenbecher 1961, 231.

⁹⁰ Vgl. Mutzenbecher 1962a, LXX.

⁹¹ Vgl. Gennad. vir. ill. 41 (76,18 Richardson): *generalem in omnium martyrum homiliam*.

somit insgesamt 108 Predigten die Grundlage der vorliegenden Untersuchung.

2 Der Textcharakter

a *Predigt als eigenständige literarische Gattung*

In der Predigt haben wir es mit einer literarischen Form zu tun, die zur Zeit des Maximus ihre erste Blüte erlebt. Auf dem Felde der Rhetorik versinnbildlicht sie die gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Veränderungen des 4. Jahrhunderts: Wie im allgemeinen das Christentum das niedergehende Heidentum in seiner öffentlichen Geltung ablöst, indem es manches aus ihm übernimmt und es mit Hilfe der kirchlichen Überlieferung zu einer neuen Gestalt zusammenfügt, so tritt die christliche Predigt an die Stelle der paganen Rede, aus deren Tradition sie zwar zum Teil schöpft, der gegenüber sie sich jedoch als eine neue literarische Gattung ausformt.⁹²

Die folgenden Erörterungen, die diese Neuheit zu erklären versuchen, beschränken sich auf die lateinische Predigt,⁹³ und zwar auf

⁹² Vgl. Auerbach 1958, 44: „Denn die heidnische Rhetorik hatte durch die politische Entwicklung ihre gültigen und wirksamen Inhalte längst verloren; sie erstarb im Formalismus; sie war am Verdorren. Die christlichen Inhalte gaben ihr neues Leben, indem sie ihren Charakter änderten.“ Memoli 1964, 58: „Dall’antico ‚sermo‘ di Roma pagana, rinnovato secondo lo spirito dei tempi nuovi e diretto all soddisfazione di nuove esigenze, nasce così un altro genere letterario: l’eloquenza latina cristiana.“ Schäublin 1994, 45: „Der Redner‘, dessen Gestalt die ganze klassische Antike fasziniert hatte, musste—mit einer neuen Aufgabe—als ‚Prediger‘ weiterleben“ und ebd. 46: Die politische Beredsamkeit „verkümmert bei den Paganen (...). Bei den Christen dagegen tritt sie wieder in ihre öffentliche Funktion ein: die Gemeinde steht dem Prediger als neuer *populus* gegenüber, den es angesichts drängender, fundamentaler Entscheidungen zu gewinnen, zu unterrichten, zu lenken gilt.“ Auch Cameron (1991, 80f), der sich gegen die These vom Niedergang paganer Rhetorik wendet, muß zugeben, daß „the lament for the decline of oratory (...) appears at the end of the first century not only in Tacitus’s *Dialogus* but also in a whole range of contemporary Latin writers“ (vgl. z.B. Tac. dial. 38,39). Wenn er von der nach wie vor bestehenden Vitalität der Rhetorik spricht, bezieht er sich nur auf die frühe Kaiserzeit (vgl. ebd. 80). Vgl. ebd. 85f: „for a time, at least, the old style of deliberative political oratory was indeed dead, and when it received a revival, it was largely in the context of Christian political strife in the fourth century.“

⁹³ Klock (1987, 136) deutet allerdings für die griechische Väterpredigt ähnliche Ergebnisse an: „Festpredigt und Homilie sind, wie es scheint, eigenständige christliche Schöpfungen ohne direktes Vorbild, komponiert, um nur einiges zu nennen, durch Verschmelzung epideiktischer Topik, Diatribe, Hymnenformular, progymnas-

ihre ‚Normalform‘, die Homilie, verstanden als „Ansprache im Anschluß an die Verlesung gottesdienstlicher Schriften“.⁹⁴

Die christliche Homilie wird oft auf die sogenannte kynisch-stoische Diatribe zurückgeführt.⁹⁵ Dies mag vielleicht entwicklungsgeschichtlich stimmen—bewiesen ist es nicht –, Prediger wie Maximus dürften jedenfalls eher von der rhetorischen Schule als von einer Sonderform des philosophischen Vortrags beeinflusst sein.⁹⁶ Was als Spezifikum der Diatribe angesehen wird, nämlich der fingierte Dialog,⁹⁷ ist unter der Bezeichnung *percontatio* auch in der Schulrhetorik als stilistisches Mittel bekannt.⁹⁸ Die christliche Predigt unterscheidet sich von der kynisch-stoischen Diatribe vor allem durch den ernsten und ruhigen Ton und den Verzicht auf derbe Witze.⁹⁹ Außerdem wurde ein Einfluß der zweiten Sophistik, die sich besonders des Diatribenstils bediente, bisher nur in der griechischen Patristik, deren Sprache sie teilt, nicht aber bei den lateinischen Vätern nachgewiesen.¹⁰⁰

Das Verhältnis der christlichen Predigt zur synagogalen Homilie ist noch nicht vollständig geklärt.¹⁰¹ Zwar hat Thyen festgestellt, die

matischer Elemente (...). Ihre Verwendung ist in weitem Umfang dem individuellen Gestaltungswillen des Predigers freigestellt. Eine aussagekräftige Bestandsaufnahme der formalen Elemente im Genos Rede-Predigt, auf der sich die Konturen eines Gattungsstils abzeichnen könnten, bleibt weiterhin ein Desiderat.“

⁹⁴ Sachot 1994, 148. Zu Lebzeiten des Maximus spielen die missionarische und die prophetische Predigt keine wesentliche Rolle. Die panegyrische Predigt muß hier auch nicht berücksichtigt werden, da Maximus' Heiligen-Sermones kaum enkomiasische Züge aufweisen. S.u. IV 3. Zur panegyrischen Predigt vgl. Norden 1983, 556; Loi 1970, 636-638; Payr 1962, bes. 338-342; Schäublin 1994, 26. Zu der hier übernommenen Unterscheidung der Predigtformen vgl. Kennedy 1980, 135-137.

⁹⁵ Vgl. Auerbach 1958, 27; Norden 1983, 556; Loi 1970, 634f. Zur Diatribe vgl. Capelle/Marrou 1957, 990-1009. Judge (1972, 33) hält die kynisch-stoische Diatribe für ein Phantom. Vgl. ferner Baasland 1993, 99-108 über Homilie und Diatribe.

⁹⁶ Auch die Lebensgeschichten seiner Zeitgenossen Augustinus und Hieronymus legen dies nahe. Vgl. Schäublin 1994, 25 f.

⁹⁷ Vgl. Norden 1983, 129-131; Auerbach 1958, 27.

⁹⁸ Vgl. z.B. Fuhrmann 1984, 137.

⁹⁹ Vgl. Thyen 1955, 58-62; Loi 1970, 635.

¹⁰⁰ Einen guten Überblick über den Forschungsstand bietet Klock 1987, 123-134. Dem sind noch hinzuzufügen: Monaci Castagno 1990 und Anderson 1993, 205-215.

¹⁰¹ Leclercq (1963, 208, Anm. 1) drückt sich dementsprechend unklar aus: „la prédication synagogale présentait avec la prédication chrétienne ceci de commun qu'elle s'insérait dans une réunion liturgique et qu'elle avait pour thème un texte biblique; mais elle en différait autant que le culte ancien différait du nouveau.“ Zur Synagogenpredigt im allgemeinen vgl. Momigliano 1984.

Charakteristika der frühchristlichen Homilien seien jene der Synagogenpredigt, die ihrerseits von der Tradition der kynisch-stoischen Diatribe inspiriert sei.¹⁰² Doch sein Versuch, Merkmale der synagogalen Homilie aus Schriften zu rekonstruieren, von denen keine selbst eine hellenistisch-jüdische Homilie ist, muß als fragwürdig bezeichnet werden.¹⁰³ Seit der Arbeit Thyens sind allerdings drei hellenistisch-jüdische Homilien zugänglich geworden,¹⁰⁴ die in der Tat in ihrer dialogischen Form, ihrem rhetorischen Charakter, ihrer Komposition und Argumentationsweise den Predigten der griechischen Patristik ähneln.¹⁰⁵ Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß die Form der lateinischen christlichen Predigt des 4. und 5. Jahrhunderts direkt von der Synagogenhomilie abhängt, da die Rahmenbedingungen einer solchen Abhängigkeit wohl nur in der frühen Zeit des Christentums gegeben waren.

Dagegen liegt ein Einfluß der lateinischen Rhetorik nahe, zumal wenn man sich den geistigen Werdegang vieler lateinischer Prediger vor Augen hält. Unter dem Aspekt des Bezugs zu einem vorgegebenen, zu erläuternden Text vergleicht Schäublin die Homilie mit den vom Rhetorikschüler zu haltenden Reden über Chrien (Aussprüche bekannter Persönlichkeiten) und Gnomen (allgemeine Gesetze, aus denen sich praktische Forderungen gewinnen lassen). Den entscheidenden Unterschied sieht er allerdings mit Recht im Wirklichkeitsbezug der Predigt.¹⁰⁶ Vielleicht hat für die Homilie auch das *genus legale* der Gerichtsrede Pate gestanden. Hierbei geht es um die Interpretation eines maßgebenden Normtextes, der mit Hilfe der auch in der Schriftpredigt verwendeten Kategorien *scriptum-sententia*, *leges contrariae*, *ambiguitas* und *ratiocinatio* zu erläutern ist.¹⁰⁷

So sehr auch einzelne Ableitungen aus der paganen Redekunst naheliegen, gilt doch für die Homilie als Ganze, daß sie eine „Neuheit“ darstellt, die sich nicht „aus einer ihr genau entsprechenden

¹⁰² Vgl. Thyen 1955, 40-63.

¹⁰³ Vgl. Siegert 1992, 15.

¹⁰⁴ Vgl. Siegert 1980 und 1992.

¹⁰⁵ Vgl. Siegert 1992, bes. 293-299. Siegert 1980 wird in den Veröffentlichungen von Wills (1984) und Black II (1988) leider nicht berücksichtigt. Vgl. auch Sachot 1994, 148-155.

¹⁰⁶ Vgl. Schäublin 1994, 47-49.

¹⁰⁷ Zum *genus legale* vgl. z.B. Fuhrmann 1984, 103 und 109-113. Zu den hier genannten Kategorien vgl. Zundel 1989, 6 (*ambiguitas*), 58 (*leges contrariae*), 83 (*ratiocinatio*) und 89f (*scriptum-sententia*).

paganen Redeform herleiten“ läßt.¹⁰⁸ Diese Neuheit drückt sich in verschiedenen Aspekten aus. Das Thema der Predigt ist durch die vorhergehende Lesung heiliger Schriften weitgehend vorgegeben.¹⁰⁹ Ihr Sitz im Leben ist die gottesdienstliche Feier.¹¹⁰ Ihr Ton und Charakter ist paränetisch und zugleich familiär.¹¹¹ Vor allem aber zeichnet sie sich durch stilistische Freiheit aus: Augustinus zufolge kann der christliche Prediger im Unterschied zum paganen Redner sich unabhängig vom Thema aller Stilebenen bedienen.¹¹²

¹⁰⁸ Schaublin 1994, 24. So auch das unwidersprochene Urteil von Memoli (1964, 57: „un nuovo genere letterario“) und Massi (1970, 523: „una forma di trasmissione ‚sui generis‘ del messaggio“). Vgl. auch Klock 1987, 136 (oben, S. 18, Anm. 93 zitiert).

¹⁰⁹ Augustinus beginnt bezeichnenderweise seinen s 45 mit den Worten: „Wir haben die Lesung des göttlichen Wortes vernommen. Damit ist uns die *materies loquendi* aufgegeben (*proposita*)“ (s 45,1 [CCL 41,515f Lambot]). Vgl. Kennedy 1980, 137: „Domination of early Christian preaching by the homily reflects an important difference between classical and Christian oratory. The classical orator had a free field in choice of a proposition and the topics for proving it. He used or invented arguments from many sources, and the only check upon his arguments was their inherent probability, defined as what was acceptable to an average audience. The primary function of the Christian orator, in contrast, was to interpret and bring into practice the holy word.“

¹¹⁰ S.u. I 2 c, S. 25-34.

¹¹¹ Familiär heißt: Es wird aus dem Ton der Predigt deutlich, daß der Prediger seine Hörer kennt. Vgl. Leclercq 1963, 208 und Loi 1970, 632f. Norden (1983, 541-543) unterscheidet mit diesem Kriterium die *homilia* von der *panegyris*. Vgl. auch Schneider 1954, 14f.

¹¹² Vgl. doct. christ. 4,51 (22) (CCL 32,157,1-158,20 Martin). Vgl. Auerbach 1958, 32: „die alltäglich-niederen Gegenstände (...) verlieren ihre Niedrigkeit im christlichen Zusammenhang und fügen sich in den erhabenen Stil; und umgekehrt, wie aus Augustins späteren Ausführungen deutlich wird, dürfen die höchsten Mysterien des Glaubens mit den einfachen und jedem Verständnis zugänglichen Worten der niederen Ausdrucksweise vorgetragen werden. Das ist eine so bedeutende Abweichung von der rhetorischen und überhaupt literarischen Tradition, daß es nahezu die Zerstörung ihrer Grundlage bedeutet.“ Oberhelms (1991, bes. 101-105 und 124f) offenbar von Auerbach inspirierte These von einem spezifisch christlichen *sermo humilis* mit schlichtem Stil wird von Schaublin (1994, 29) zu Recht unter Hinweis auf den mit einem schlichten Stil kaum zu erklärenden tiefen Eindruck der Predigten des Ambrosius auf Augustinus kritisiert (vgl. Aug. conf. 5,13 [23] [CCL 27,70,19 Verheijen]): *et delectatur suauitate sermonis*). Das spezifisch Christliche ist nicht der *sermo humilis* als solcher, sondern die Möglichkeit, das *genus humile* auch auf erhabene Gegenstände anzuwenden. Vgl. auch Malaspina 1988, 85f.—In seiner Erklärung der *humilitas* des Stils mit der *humiliatio* der Menschwerdung kann sich Auerbach, so sehr dieser Zusammenhang naheliegen mag, nicht mehr auf Augustinus berufen. Dieser rechtfertigt die Freiheit in der Wahl des Stils mit dem Mittelcharakter der Rhetorik im Hinblick auf das Ziel, von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen (vgl. doct. christ. 4,55 [25] [CCL 32,160,1-161,30 Martin]). Vgl. K. S. Frank 1990, 268: „Die *eloquentia* wird als Dienerin der *sapientia* in ihre Grenzen gewiesen, unter das Gesetz der göttlichen Weisheit gestellt. Sie ist um ihren Eigenwert gebracht (...).

b *Predigt als „mündliche Literatur“*

Ein Problem besonderer Art ergibt sich aus dem Unterschied zwischen dem literarischen Text, der uns vorliegt, und der rhetorischen Handlung, deren die Hörer des Maximus Zeugen waren. „Doch muß ich urteilen, daß diejenigen noch mehr von ihm hatten, die ihn selbst in der Kirche reden hören und sehen konnten“.¹¹³ Dieses Urteil des Possidius über Augustinus dürfte auch für Maximus gelten. Uns bleibt der unmittelbare Zugang zu seinen Worten verwehrt; wir sind auf die Vermittlung durch die sekundäre Form des verschriftlichten Wortes angewiesen. Dieses Phänomen des literarischen Niederschlags mündlicher Rede, für das die Linguisten den paradoxen Ausdruck „mündliche Literatur“ geprägt haben, gilt es bei der Auslegung und Auswertung des Textmaterials zu berücksichtigen.

Dabei stellt sich freilich die Frage, ob die Unterscheidung zwischen ‚mündlich‘ und ‚schriftlich‘ für die lateinische Predigt Sinn macht. Es wurde oft festgestellt, das gesprochene und das geschriebene Latein hätten sich nicht grundsätzlich unterschieden.¹¹⁴ Denn da sowohl die Entstehung von Texten—es wurde in der Regel diktiert¹¹⁵—als auch ihre Rezeption—man pflegte laut zu lesen¹¹⁶—mündlich

Wertvoll wird sie für Augustinus nur als Instrument der Verkündigung des Gotteswortes.“ Vgl. auch Studer 1988, 555-581 und 1989, 497-513; Malaspina 1988, 83-85.

¹¹³ Possid. vita Aug. 31,9 (Vite dei Santi 3,238,51-240,53 Bastiaensen): Sed ergo arbitror plus ex eo proficere potuisse, qui eum et loquentem in ecclesia praesentem audire et videre potuerunt. Die in der Antike verbreitete Meinung, das geschriebene Wort sei gegenüber dem gesprochenen minderwertig, kommt in dem Mythos der Schrifterfindung zum Ausdruck, den Plato im Dialog Phaidros (274b-278b, bes. 275de) erzählt: Als der Erfindergott Theuth dem Götterkönig Thamos voller Stolz die Schrift als seine Erfindung anpreist, wird er von diesem über ihre Nachteile belehrt, die Sokrates noch weiter expliziert. Vor allem komme es—so stellt er fest—beim geschriebenen Wort unweigerlich zu Mißverständnissen, da der Urheber nicht mehr präsent und der Leser nicht immer bekannt sei. Vgl. Szlezák 1985, 7-19 und 1993, 56-66.

¹¹⁴ So formuliert schon Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*, 8. Hauptstück, Nr. 247 (190,12f Colli/Montinari) die *opinio communis* der Alphilologen seiner Zeit, wenn er schreibt: „Damals [in der Antike] waren die Gesetze des Schrift-Stils die selben, wie die des Rede-Stils“.

¹¹⁵ Vgl. Döpp 1990, 272; Hagendahl 1971, 24-38.

¹¹⁶ Antike Zeugnisse für lautes Lesen hat Balogh (1927) gesammelt. Knox (1968) wendet sich mit einer Reihe von Belegen für stumme Lektüre im Altertum gegen Balogh, wird allerdings seinerseits in seiner Auslegung von Cicero, *Tusculanae Disputationes* 5,116 zu Recht von Lefèvre (1990, 15) korrigiert. Man wird sagen können: Das laute Lesen war die Regel, aber nicht ohne Ausnahmen. Vgl. auch Blanck 1992, 71f.

geschah, verwundert es nicht, daß auch die literarischen Erzeugnisse der Antike orale Züge aufweisen. Umgekehrt hat die anvisierte schriftliche Fixierung des gesprochenen Wortes sicherlich dazu geführt, daß seine Form ‚literarischer‘ wurde.¹¹⁷ Diese Konvergenz von geschriebener und gesprochener Sprache läßt sich allerdings in stärkerem Maße bei der paganen Rede als bei der christlichen Predigt feststellen.

Der in dieser Hinsicht entscheidende Unterschied der überlieferten Väterpredigten gegenüber den Zeugnissen paganer Reden der Antike liegt im Verhältnis der Texte, die uns vorliegen, zu den tatsächlich gehaltenen Reden. Der von einem paganen Redner selbst herausgegebene Text wich, wie mehrfach bezeugt ist, durch seine literarische Stilisierung beträchtlich von dem vorgetragenen Text ab, wie ihn Stenographen mitgeschrieben haben.¹¹⁸ Eine solche Mitschrift einer paganen Rede ist jedoch nicht auf uns gekommen.¹¹⁹

Ganz anders verhält es sich mit einem großen Teil der christlichen Predigten: Hier besitzen wir authentische Zeugnisse der tatsächlich gehaltenen, meist improvisierten Predigten; diese Texte gehen in der Regel auf die Mitschrift von Stenographen, den *notarii*, während des Predigens zurück.¹²⁰ Die Transskriptionen dieser Stenogramme wurden zum Teil überhaupt nicht vom Verfasser überarbeitet, wie es uns von Augustinus und Gaudentius bezeugt ist—man kann auch an *De sacramentis* und die *Explanatio symboli* des Ambrosius denken —¹²¹, und zum Teil geschah die Redaktion durch den Autor nur sehr oberflächlich, wie Indizien etwa bei Maximus oder einigen auf Predigten beruhenden Schriften des Ambrosius zeigen.¹²²

Redigierte doch einmal ein Prediger seinen Text grundlegend, so veröffentlichte er ihn meist nicht als Predigt, sondern z.B. in Form

¹¹⁷ Vgl. Fuhrmann 1990, 55.

¹¹⁸ Das Standardbeispiel ist Ciceros *Pro Milone*. Vgl. Humbert 1972, bes. 1-5 und 10 sowie Malaspina 1988, 34. Zu Reden Cäsars und Quintillians vgl. Hagendahl 1971, 25.

¹¹⁹ Vgl. Malaspina 1988, 31f.

¹²⁰ Zur Improvisation vgl. Olivar 1991, 589-640. Zur Rolle der Stenographen vgl. ebd. 902-922; Hagendahl 1971, zur Predigt bes. 27f und 36-38; Teitler 1985; Hamman 1985, 15-20 und bes. 24-26.

¹²¹ Zu Augustinus vgl. retract. epil. (CCL 57,142f Mutzenbecher) und Deferrari 1922, 97-123 u. 193-219, bes. 211; zu Gaudentius vgl. tract. praef. 11 (CSEL 68,4f Glück) und A. Glück in CSEL 68, XIIf.; zur *Explanatio symboli* und *De sacramentis* vgl. Morin 1928a, 94f; Mohrmann 1965, 389-398 und 1976 103-123 sowie Lazzati 1955, 27-33; O. Faller in CSEL 73,27*-29*.

¹²² Zu Ambrosius vgl. Hagendahl 1971, 37f; zu Maximus s.o. I 1 b, S. 10.

eines Kommentars oder eines exegetischen Traktates.¹²³ Literarisch durchkomponierte und durchstilisierte Predigten wie die Leos des Großen bilden die Ausnahme.¹²⁴

Daß viele Predigten nicht oder kaum überarbeitet wurden, dürfte vor allem drei Gründe haben: Erstens kamen offenbar auch Mitschriften in Umlauf, die dem Prediger überhaupt nicht vorgelegt wurden. So beklagt sich Gaudentius über die Verbreitung von Mitschriften seiner Predigten, die er nicht autorisiert hat.¹²⁵ Zweitens ließ die Belastung durch die seelsorgliche Arbeit den Predigern kaum Zeit, ihre zahlreichen Predigten gründlich zu redigieren.¹²⁶ Und drittens diente die Verbreitung der Predigten auch dazu, daß weniger gewandte Prediger sich ihrer bedienen konnten;¹²⁷ da die schriftlichen Fassungen somit ihrerseits auf den mündlichen Vortrag vor einer Gemeinde zielten, mußte ihr spontaner, mündlicher, improvisierter Charakter überhaupt nicht als Mangel empfunden werden.

Was die Predigttexte von den überlieferten paganen Reden (ebenso wie von anderen *christlichen* Schriften) unterscheidet, ist somit ihr eminent mündlicher Charakter. Dieser Unterschied ist nicht immer ein prinzipieller, handelt es sich doch bei den paganen Reden um Texte fingierter Mündlichkeit, aber doch stets ein gradueller.¹²⁸ In

¹²³ Vgl. z.B. die *Apologia David altera* mit den Hinweisen auf den ursprünglichen Predigtkontext in 5,28 und 31 (CSEL 32/2,376,5 und 378,11 Schenkl) oder Ambr. hexaem. mit den Stellen 5,12,36; 5,24,84 und 6,1,1 (CSEL 32/1,168f.199.204 Schenkl). Vgl. Hagendahl 1971, 37f und Olivar 1991, 930-932. Zu den auf Homilien beruhenden Teilen der *Expositio Evangelii secundam Lucam* vgl. Graumann 1994, 16-27.

¹²⁴ Vgl. den umfassenden Überblick über die lateinischen patristischen Predigten, den Olivar (1991, 266-474) gibt. Zur Sonderstellung des Leo vgl. Blümer 1991.

¹²⁵ Vgl. Gaud. tract. praef. 11 (CSEL 68,4f. Glück). Auch Petrus Chrysologus und Chromatius von Aquileia haben offenbar nicht geplant, ihre Homilien zu publizieren. Zu diesem vgl. Lemarié 1984, 81-92; zu jenem Olivar 1991, 935-937.

¹²⁶ Dies dürfte vor allem für Augustinus gelten, der im Epilog der *Retractationes* betont: retractationem in libris duobus edidi urgentibus fratribus, antequam epistulas atque sermones ad populum, alios dictatos alios a me dictos, retractare coepissem (CCL 57,142,3-143,6 Mutzenbecher). Vgl. Olivar 1991, 930-932.

¹²⁷ Cyrill von Jerusalem hat Gennadius zufolge viele Homilien verfaßt, die er anderen Bischöfen aus dem Gedächtnis vorzutragen empfahl (vgl. vir. ill. 58 [81,7f Richardson]). Augustinus rät in *De doctrina christiana* 4,29 (62) (CCL 32,165-167 Martin) Predigern, die im Formulieren nicht gewandt sind, fremde Texte für den Vortrag auswendig zu lernen. Auch aus zwei der von Divjak entdeckten Briefen wissen wir, daß Augustinus Predigten verfaßte, damit sie von anderen gehalten würden: ep. 16*,1,1 u. ep. 23A*,3,2 u. 6 (CSEL 88,86,9-12; 122,13f u. 123,12-14 Divjak).

¹²⁸ Texte fingierter Mündlichkeit lassen sich nicht immer leicht von solchen tatsächlicher Mündlichkeit unterscheiden. Stellt man jedoch vergleichbare Texte beider Sorten einander gegenüber, so zeigt sich, daß in der Regel die erste Gruppe nicht im selben Maße die oben (S. 10-13) genannten Mündlichkeitsindizien aufweist

den Predigten vermittelt der Prediger sozusagen zwischen zwei Kommunikationssystemen: der Schriftkultur der Gebildeten, repräsentiert durch den Prediger und einen eher kleinen Teil der Gemeinde,¹²⁹ und der mündlichen Kultur der *illiterati*, die das Gros des Kirchenvolkes stellten.¹³⁰ Da die Heilsrelevanz seiner Materie dem Prediger die *perspicuitas*, die Verständlichkeit, zum obersten Gebot macht,¹³¹ muß er sich an die mündliche Sprache des Volkes anpassen. Daß die Predigten des Maximus in der Tat mündliche Züge aufweisen, wurde oben gezeigt.¹³² Auf die Folgen der Mündlichkeit für das Textverständnis wird weiter unten eingegangen.¹³³

c Die Predigt als liturgisches Phänomen

Viel stärker als im Mittelalter, das die zunehmende Trennung der Predigt von der Liturgie brachte,¹³⁴ ist die Predigt in der Spätantike als liturgischer Akt zu begreifen.¹³⁵ Sie obliegt fast ausschließlich dem Bischof, bisweilen auch dem Presbyter, selten einem Diakon und so gut wie nie einem Laien. Sie bildet einen organischen Teil eines

wie die zweite Gruppe. Manche Indizien wie stilistische oder grammatikalische Mängel und Selbstkorrekturen finden sich bei fiktiver Mündlichkeit so gut wie überhaupt nicht. Man muß nur die improvisierte Katechese *De sacramentis* mit *De mysteriis* vergleichen. Letzteres stellt nach Schmitz 1990, 10, die literarische Fiktion einer gesprochenen Katechese dar, nach O. Faller in CSEL 73, 23* und 27*f. aber eine überarbeitete und von Ambrosius selbst edierte Mitschrift.

¹²⁹ Vgl. Harris 1989, 285-322.

¹³⁰ Vgl. Banniard 1992, 36: „Les lettrés modèlent leur parole d'après la tradition écrite à laquelle l'école les a formés. Les illettrés ne disposent que de la communication orale. L'orateur chrétien est donc placé comme un médiateur obligatoire entre ces deux ordres de communications“. Banniard nennt die Verständigung zwischen Gebildeten und Analphabeten „la communication verticale“ (ebd. 38). Zu *litteratus* und *illiteratus* als sozialgeschichtlichen Begriffen vgl. Severino Polica 1982, 137-166.

¹³¹ Vgl. z.B. Aug. doct. christ. 4,22 (8) (CCL 32,131,13-132,15 Martin): in omnibus sermonibus suis primitus ac maxime ut intellegantur elaborent et, quantum possunt perspicuitate dicendi, ut (...) multum tardus sit, qui non intellegit (...). Zu *perspicuitas* als rhetorischem Grundbegriff bei Quintillian vgl. Zundel 1989, 74. Es läßt sich zwar kein Einfluß Augustins auf seinen Zeitgenossen Maximus nachweisen, doch stehen beide vor derselben Aufgabe. Die Predigten des Turiners verraten nicht weniger als die des Afrikaners das Bemühen um Klarheit und Einfachheit des Ausdrucks.

¹³² S.o. I 1 b, S. 10-13.

¹³³ S.u. I 3, S. 35-38.

¹³⁴ Vgl. z.B. Longère 1983, 171-176.

¹³⁵ Vgl. Massi 1970, 523-526; Leclercq 1963, 207-216; Olivari 1991, 515-527.

Kultes und richtet sich an eine Gemeinde, die, zumindest idealerweise, sich aus religiösen Motiven zu festgesetzten Zeiten an einem geheiligten Ort versammelt.

Es war vermutlich vor allem die Sorge um die Orthodoxie, die im Laufe des vierten Jahrhunderts dazu geführt hat, daß zur Zeit des Maximus das Predigen beinahe ausschließlich dem Bischof zukam.¹³⁶ So hat nach dem Zeugnis des Sokrates in Alexandrien der Aufruhr um Arius der Presbyterpredigt ein Ende gemacht.¹³⁷ Dasselbe Motiv der Rechtgläubigkeit veranlaßte Coelestin im Jahre 431 zu seinem Dekret an die Bischöfe Galliens, in dem er allein den Bischöfen die *summa praedicandi* zuweist.¹³⁸ Leo der Große schließlich untersagt allen Nicht-*sacerdotes* die Ausübung des Predigtamtes;¹³⁹ er nennt die Predigtvollmacht eine *auctoritas sacerdotalis*.¹⁴⁰

Ein Zeitgenosse des Maximus, Ambrosiaster, bietet in seinem Epheserkommentar eine interessante Begründung für die Beschränkung der Predigtvollmacht: Während in der frühen Zeit das Predigen allen erlaubt war, wurde es mit der wachsenden Zahl von Christen, der flächendeckenden Ausbreitung der Kirche und ihrer zunehmenden hierarchischen Strukturierung zu einem *officium*, das dem ordinierten Klerus vorbehalten war. Könnte unterschiedslos jeder pre-

¹³⁶ Vgl. Cooke 1976, 254-273. Ausnahmen scheinen sich auf die großen Städte mit ihren besonderen Erfordernissen zu beziehen.

¹³⁷ Sokr. hist. eccl. 5,22,58 (GCS.NF 1,302,21-23 Hansen), von dem Cassiod. hist. 9,38 (CSEL 71,563 Jacob/Hanslik) abhängt. Vgl. auch Sozom. hist. eccl. 7,19 (PG 67,1478).

¹³⁸ Caelest. I, ep. 21,2 (PL 50,529B). Zur Interpretation dieser Stelle vgl. Duchesne ¹⁹²⁰, 181; Pietri 1976, 528; Olivar 1991, 530 mit Anm. 10 und 11. Wie auch immer man das Dekret im Blick auf die römische Situation deutet, so steht doch zumindest fest, daß Coelestin den Standpunkt vertritt, dem Bischof komme die ordentliche Predigtgewalt zu, während der einfache Presbyter/Priester allenfalls aufgrund delegierter Gewalt predigen dürfe. Ein Jahrhundert später allerdings hat das Konzil von Vaison (529) den Erfordernissen der Landseelsorge dadurch Rechnung getragen, daß es auf Anregung des Caesarius von Arles die Predigtvollmacht des einfachen Priesters anerkannte; wenn der Priester verhindert sei, könne ein Diakon Auszüge aus patristischen Homilien vorlesen (vgl. Conc. Vas. 2 [CCL 118A,78f De Clercq]).

¹³⁹ Vgl. ep. 119,6 (PL 54,1045f = ACO 2/4,74,35-75,5 Schwartz)

¹⁴⁰ Vgl. ep. 118,2 (PL 54,1040 = ACO 2/4,72,11-14 Schwartz). Da Verbote in der Regel belegen, was getan wurde, dürfen wir aus der Zunahme der Verbote der Presbyterpredigt auf die Zunahme der Presbyterpredigt im 5. Jahrhundert im Westen schließen.

digen, so wäre dies unvernünftig und würde als eine sowohl gewöhnliche als auch schädliche Sache erscheinen.¹⁴¹

Auch für Maximus ist das Predigen vor allem eine Aufgabe des Bischofs, eine *functio sacerdotalis*.¹⁴² Für den Bischof war das Predigen nicht einfach eine Pflicht neben anderen, sondern mit seinem Altardienst seine Hauptaufgabe. So nennt Ambrosius das Lehren an erster Stelle der bischöflichen Pflichten.¹⁴³ Das Predigen ist so sehr Aufgabe des Bischofs, daß Augustinus und Prudentius die Begriffe *tractator* und *disputator* gleichbedeutend mit Bischof gebrauchen können.¹⁴⁴ Auch dem Bischof von Turin ist das Predigen seine Pflicht und Schuldigkeit.¹⁴⁵

Den Bischöfen ist das Reden mehr eine Notwendigkeit als eine Sache des Wollens. Daß sie reden, ist mehr eine Notwendigkeit, sage ich, nicht weil ihnen der Wille fehlt, das, was wahr ist, zu verfolgen, sondern weil, wenn sie schweigen, die Stille durch die Strafe des Gesetzes vertrieben wird. Wir stehen unter dieser Notwendigkeit, insoweit wir uns fürchten, und deswegen werden wir mehr durch das gezwungen, was wir können, als durch das, was wir wollen. Und wir tragen anderen furchterregende Dinge vor, weil wir selbst um unser eigenes Heil fürchten. Dies ist die Situation des Predigers, daß er nicht über die Sünden anderer schweige, wenn er seine eigenen Sünden gering halten möchte, und daß er den Bruder bessere, indem er ihn tadelt, damit er in sich nicht verliere, was ihn als Bischof ausmacht.¹⁴⁶

¹⁴¹ Ambrosiast. in eph. 4,12,4 (CSEL 81/3,99,25-100,10 Vogels): ut ergo cresceret plebs et multiplicaretur, omnibus inter initia concessum est et evangelizare et baptizare et scripturas in ecclesia explanare. at ubi autem omnia loca circumplexa est ecclesia, conventicula constituta sunt et rectores et cetera officia ecclesiis sunt ordinata, ut nullus de clero auderet, qui ordinatus non esset, praesumere officium, quod sciret non sibi creditum vel concessum. et coepit alio ordine et providentia ecclesia gubernari, quia, si omnes eadem possent, inrationabile esset et vulgaris res et vilissima videretur. hinc ergo est, unde nunc neque diaconi in populo praedicant neque ceteri vel laici baptizant. Vgl. Coyle 1984, 40 Anm. 88.

¹⁴² Vgl. s 28,1 (108,3f).

¹⁴³ Vgl. Ambr. off. 1,1 (1,95-97 Testard).

¹⁴⁴ Vgl. z.B. Aug. s 18,5 (CCL 41,249 Lambot) und Prud. perist. 11,226 (CCL 126,377 Cunningham).

¹⁴⁵ Vgl. s 91,1 (369,6): officii mei debitum.

¹⁴⁶ S 92,1 (371,6-15): (...) sacerdotibus dicendi necessitas maior est quam uoluntas. Necessitas, inquam, maior est dicendi, non quo uerum prosequendi desit uoluntas, sed quia tacendi silentium statuti poena depellitur. Necessitatem patimur dum timeamus, ac per hoc cogimur plus posse quam uelle; et metuenda aliis ingerimus, dum ipsi saluti propriae formidamus. Haec autem est condicio praedicantis, ut non alterius peccata taceat, si sua uult declinare peccata; et emendet obiurgando fratrem, ut in se possit non perdere sacerdotem. Ähnlich spricht Aug. s Frang 2,4 (MA 1,193 Frangipane) von der Bürde des Bischofs, predigen und sich für seine Hörer verantwortlich fühlen zu müssen.

Maximus weiß, daß er einst für sein Predigen Rechenschaft ablegen muß.¹⁴⁷ Die Worte des Erlösers sind die Talente, die er durch sein Predigen zu vermehren hat; der Zins besteht in einer Verhaltensänderung.¹⁴⁸

Der Predigt kommt darum eine eminent theologische Bedeutung zu. Sie kann nach Maximus die Hörer zum Himmelreich, aber auch zur Strafe führen, zum Himmelreich die Gläubigen, die Untreuen zur Strafe.¹⁴⁹

Die Predigt des Bischofs ist denen, die gerettet werden, ein Belehrung, denen aber, die verurteilt werden, ein Zeugnis. Denn wir bezeugen diesen schon vor dem Tag des Gerichts, was sie in diesem Gericht erwartet, so daß sie keine Ausrede haben¹⁵⁰ und der Sünden angeklagt und der Verachtung preisgegeben sein werden.¹⁵¹

Wer dagegen an guten Taten reich ist, wird noch reicher durch die Predigt.¹⁵² Durch die Predigt schaffen die Bischöfe so Schwärme von Christen.¹⁵³ Denn die Lehren über Christus sind wie ein in die Tiefe ausgeworfenes Netz; das Auslegen von Worten im Namen des Erlösers ist das Entfalten dieses Netzes.¹⁵⁴ Die Wirkung der Predigt

¹⁴⁷ Vgl. s 27,2 (105,25-106,33); s 28,1 (108,22-24); s 91,1 (369,3-7).

¹⁴⁸ Vgl. s 27,2 (105,26-106,33): *Pecunias enim domini, hoc est eloquia saluatoris, populis eroganda suscipimus; de quibus eloquiis ad illum tenacem et inperitum sacerdotii negotiatorem dominus in euangelio dicit: Serue nequam, oportuit te paecuniam meam dare ad mensam nummularii, et ego ueniens cum usuris exegissem eam.* Arguitur enim cur praecepta diuinitatis sibi credita seruauerit reticendo, quae multiplicare debuerat praedicando. Ebd. (106,41f): illa usura deposcitur, ubi non denariorum ratio sed morum conuersatio subputatur.

¹⁴⁹ S 23 (91,7f): *Praedicatio enim nostra in plebe aut regnum operatur aut poenam, regnum credulis perfidis poenam.*

¹⁵⁰ Vgl. Röm 1,19.

¹⁵¹ S 79 (327,6-10): *Praedicatio enim sacerdotis in plebe saluandis est correctio contestatio iudicandis. Contestamur enim illis ante iudicii diem, quid illos maneat in ipso iudicio, ut tunc omni excusatione submota et rei sint de peccatis et obnoxii de contemptu.*

¹⁵² Vgl. s 42,2 (170,55f): *qui diues fuerit bonis operibus, hic magis euangelica praedicatione ditetur.*

¹⁵³ Vgl. s 89 (364,10-14): *Apibus plane sunt comparandi [sacerdotes], qui uelut alueo quodam gratia matris ecclesiae continentur, in qua diuersorum meritorum cellulas dulcissimis praedicationibus componentes de uno saluatoris examine christianorum examina multa producant.*

¹⁵⁴ Vgl. die Auslegung von Lk 5,1-11 in s 110,2 (427,28-428,60), bes. ebd. (428,49-52): *Ergo cum in uerbo Petrus laxat retia, in Christo utique laxat eloquia; et cum ille contexta et disposita in dicto praeceptoris lina explicat, magis distincta et conuenientia in nomine saluatoris uerba dilatat.*

gleichet dem Aufwühlen einer Quelle, um reineres Wasser zu erhalten.¹⁵⁵

Vor allem aber hat die Verkündigung des Bischofs Gerichtsscharakter: Sie ist die „priesterliche Posaune“, die nicht durch ihre Melodie erfreuen, sondern durch ihren Klang züchtigen soll.¹⁵⁶ In ihr kann man sogar die „Stimme des Geistes“ selbst vernehmen.¹⁵⁷ Bezeichnenderweise nennen die antiken Christen den Predigtstuhl *tribunal ecclesiae*, Richterstuhl der Kirche.¹⁵⁸

An einer Stelle vergleicht Maximus das Reden von Christus mit dem Altarsakrament: Quotiescumque hoc feceritis, memoriam mei facietis, donec ueniam, zitiert er die Abendmahlsworte nach 1 Kor 11,25f und fügt dann hinzu: Quotiescumque enim Christum loquimur, totiens eum sacri oris memoria commendamus.¹⁵⁹

Zur Zeit des Maximus ist die gottesdienstliche Feier der übliche Ort der Predigt. Im Ablauf der Liturgie schließt sie unmittelbar an die Lesung aus der Heiligen Schrift an.¹⁶⁰ Auch in vielen Sermones des Maximus finden sich explizite Bezüge zur vorangegangenen Schriftlesung. Hagiographische Texte scheinen dagegen in Turin anders als im Hippo Augustins nicht im Gottesdienst verlesen worden zu sein.¹⁶¹

In einigen Predigten der Spätantike wird die liturgische Vernetzung der Homilie durch weitere Besonderheiten deutlich. Gebete

¹⁵⁵ Vgl. s 80,2 (329,23-28): Sicut enim fons qui non solito umore distillat exagitur surculis et ita largior inuenitur, ac primum ex eo turbida aqua producitur, ut unda purior subsequatur; sic ergo et sanctitas uestra exasperata quidem fuerat austeritate sermonis, sed deuotior facta est dulcedine pietatis.

¹⁵⁶ Vgl. s 93 (375f) und 94 (377f), bes. 93,1 (374,20-23): Tuba enim peccatoribus necessaria est (...), quae non delectet cantu sed castiget auditu, ebd. (26): sacerdotalis tuba. In s 94,1 (377,8) sagt Maximus über die Posaunen von Jericho: Sed haec omnia iam tunc in figuram facta esse praediximus. Nam sacerdotes illius temporis tubas quid alius esse credimus nisi praedicationes huius temporis sacerdotum, per quas non cessamus peccatoribus terribili sono austerum aliquid nuntiare[t] triste praedicare et quodam conminationis strepitu aures delinquentium uerberare.

¹⁵⁷ S 93,2 (375,54): *uox spiritus*.

¹⁵⁸ Vgl. z.B. Cypr. ep. 39,4 (CSEL 3/2,583 Hartel). Weitere Belege bei Olivar 1991, 727.

¹⁵⁹ Vgl. s 39,2 (152,26-29). In den vorhergehenden Zeilen spielt der Prediger mit der Doppelbedeutung von *memoria* als Gedächtnis und Denkmal.

¹⁶⁰ Vgl. Olivar 1991, 516-518. Stellen bei Petrus Chrysologus, die auf *folgende* Lesungen anspielen (s 15 [CCL 24,93 Olivar]; 33 [24,186]; 145 [24B,889]), versteht Olivar (1991, 517f) wohl zu Recht als Hinweise auf eine erneute Lesung des schon vorher vorgetragenen Textes.

¹⁶¹ Zu den hagiographischen Lesungen s.u. S. 172f.

oder Gebetsaufforderungen und doxologische Formeln können die Predigt ebenso einleiten wie abschließen.¹⁶² Nach den ältesten Textzeugen schließt Maximus' s 63 mit einem *Amen* und s 41 mit der Doxologie *per dominum nostrum Iesum Christum, cui est honor et gloria*.¹⁶³ Da auch Augustinus und Caesarius von Arles, wie es scheint, gelegentlich solche Schlußdoxologien verwendet haben,¹⁶⁴ dürfen wir die Möglichkeit der Authentizität dieser Formeln bei Maximus nicht ausschließen. In anderen Sermones sind sie vielleicht von Stenographen und Kopisten wegen ihrer Stereotypie getilgt worden.¹⁶⁵ Dies könnte vor allem bei jenen Predigten geschehen sein, die in der vorliegenden Form ziemlich jäh abbrechen.¹⁶⁶

Mitunter webt ein Prediger auch direkte Gebete mitten in seine Rede ein.¹⁶⁷ Solche Gebete finden sich jedoch nicht in den uns vorliegenden Maximus-Sermones. Etwas anderes würde angesichts ihres nüchternen Tons auch verwundern.

¹⁶² Zur Einleitung vgl. etwa *Oremus, fratres* bei Petrus Chrysologus, s 75,4 (CCL 24 A,461 Olivar); 82,4 (ebd. 507); weitere Beispiele bei Olivar 1991, 518-520 und 1972, 432-434. Die in der Forschung am gründlichsten diskutierte Schluß- oder Überleitungsformel ist die von Fulgentius, Caesarius von Arles und anderen nachgeahmte Aufforderung *Conuersi ad dominum deprecemur / imploremus / benedicamus* bei Augustinus. Vgl. Dölger ¹⁹²⁵, 330-333, dort die Augustinus-Stellen, zu ergänzen durch s 183 (PL 38,994); Zwinggi 1970a, 103-111; Gamber 1972, 49-64; Olivar 1991, 521-523. Vgl. Olivar 1972, 434-437.

¹⁶³ In zwei anderen Fällen (s 74 und 81) dürften die Schlußformeln Zusätze mittelalterlicher Kopisten sein, da sie nicht in der jeweils ältesten Handschrift, sondern erst später bezeugt sind. Deshalb hat Mutzenbecher diese Varianten zu Recht nur im Apparat erwähnt. Dies gegen Olivar 1972, 440, der ihr Inkonsequenz vorwirft. Zur Schlußdoxologie von s 110 extr (*Iesus Christus, dominus noster, qui uiuit et regnat in saecula saeculorum. Amen*) schreibt sie selbst: „post Maximum addita esse uidentur“ (Mutzenbecher 1962a, 428 im Apparat). Auf die Schlußformel des unechten s 45 gehe ich hier nicht ein.

¹⁶⁴ Vgl. Olivar 1972, 438 f. und 441 f. Dagegen hält Olivar die liturgischen Schlußformeln bei Zeno von Verona, Chromatius von Aquileia, Petrus Chrysologus und Fulgentius von Ruspe für Zusätze (vgl. ebd. 439-441). Zu Zeno vgl. auch Truzzi 1985, 61, zu Petrus Chrysologus Olivar 1966, 254-260. Eine sichere Entscheidung kann jedoch in keinem dieser Fälle getroffen werden.

¹⁶⁵ Vgl. Olivar 1972, 438: „des sermons ne se terminant pas par la formule ‚Per dominum nostrum‘ ou l'équivalent, pourraient indiquer que cette conclusion était trop habituelle pour être transcrite par les sténographes et les copistes.“

¹⁶⁶ Vgl. z.B. das abrupte Ende von s 2: (...) sicut ait apostolus de illa deliciosa uidua: *Haec autem uiuens mortua est* (s 2,3 [8,70ff]). Auch Zangara (1991, 128, Anm. 87) kann nur schwer glauben, daß der s 2 ursprünglich so geendet hat.

¹⁶⁷ Vgl. etwa Aug. s 113,6 (PL 38,651); 130,2 (PL 38,726); 135,3 (PL 38,746f); Leo M. tract. 59,7 (CCL 138A,357-359 Chavassee).

Daß Predigten als *religiöse* Sprachhandlungen aufzufassen sind, ergibt sich auch aus der Anrede *fratres*, die für das ideale Selbstverständnis der Kultgemeinde bezeichnend ist. Die Bruder-Anrede dürfte in erster Linie auf das Vorbild der neutestamentlichen Briefliteratur zurückgehen.¹⁶⁸ In den nachkonstantinischen Predigten häufen sich zwar die aus dem öffentlichen Leben des Heidentums bekannten indirekten Anreden durch ehrende Abstrakta,¹⁶⁹ im lateinischen Bereich bleibt jedoch die übliche Anrede für die Gemeinde *fratres*.¹⁷⁰ Auch Maximus pflegt seine Hörer mit *fratres* zu adressieren,¹⁷¹ Abstrakta wie *uestra sanctitas* oder *dilectio uestra* im Nominativ verwendet er nur selten und dann meist in Verbindung mit dem Vokativ *fratres*.¹⁷²

Die zunehmende Beschränkung dieser Anrede auf den liturgischen Zusammenhang mag als Indiz dafür gelten, daß spätestens seit den gravierenden Veränderungen des 4. Jahrhunderts Kultgemeinde und Lebensgemeinschaft sich immer weniger decken.¹⁷³ Im Kult wird jedoch, nicht zuletzt durch die Bruder-Anrede, die Erinnerung an das wachgehalten, was die Christen im Grunde sind: eine Gemeinschaft von Brüdern, eine *fraternitas Christi*, die mehr ist, so Maximus, als eine *fraternitas sanguinis*.¹⁷⁴ Daß Maximus die Bruder-Anrede nicht nur als eine unreflektierte Floskel gebraucht, wird deutlich, wenn er sagt:

Laßt uns daher, Brüder, unseren Vater Abraham nachahmen! Doch warum sage ich ‚Abraham‘: Laßt uns Gott, unseren Vater, nachahmen. Wenn Gott nämlich will, daß Menschen aus unterschiedlichen Völkern

¹⁶⁸ Vgl. Soden 1990, 144-146; Leclercq 1923, 2578-2585. Schelkle (1958, 714, ähnlich 1954, 640) übersieht den homiletischen Sprachgebrauch, wenn er schreibt: „Dann [ab dem 4. Jh.] wird der B.name nur noch im Klerus und in Klöstern gebraucht“. Söding/Häring (1994) gehen nur auf den biblischen und monastischen Sprachgebrauch ein.

¹⁶⁹ Vgl. Svennung 1958, 66; Zilliacus 1949, 39 und 1964, bes. 176-178.

¹⁷⁰ Vgl. die von Olivar 1991, 879-884 gesammelten Zeugnisse.

¹⁷¹ Belege finden sich in nahezu jeder Predigt.

¹⁷² Vgl. z. B. s 13b,1 (48,2): *uestra sanctitas, fratres* oder 18,1 (67,2): *dilectio uestra, fratres*.

¹⁷³ Auch bei Maximus wird dies deutlich. In s 79 unterscheidet er zwischen Klerikern und Laien, indem er die ersten *fratres* und *consortes*, die zweiten aber *filii* nennt (vgl. ebd. [327,28f]), obwohl er alle zusammen, wenn er sie anredet, als *fratres* bezeichnet (vgl. ebd. [327,2.12.30]).

¹⁷⁴ Vgl. s 17,1 und 2 (63f), bes. 17,1 (63,15f): *maior est fraternitas Christi quam sanguinis*. Vgl. auch s 60,4 (242,79): *fratres sunt sacramentis*.

in der einen Herberge des Himmels wohnen, warum leben nicht wir, die wir Brüder sind, miteinander in einer einzigen Herberge?¹⁷⁵

Die Gemeinde kommt zu besonderen Zeiten zusammen. Zweifellos hat Maximus, wenn er nicht gerade verhindert war, jeden Sonntag im Rahmen der Eucharistiefeier gepredigt, so zahlreich sind seine ausdrücklichen Verweise auf die Predigt des vorhergehenden Sonntags.¹⁷⁶ Predigten an Wochentagen erwähnt er nicht explizit; doch läßt sich vermuten, daß insbesondere Predigten, die an die Sonntagslesung und -predigt anschließen, in der Woche gehalten wurden.¹⁷⁷ Vor allem zur Vorbereitung und Nachbereitung der Hochfeste, an erster Stelle Ostern, wurden Predigten vermehrt auch an Wochentagen gehalten.¹⁷⁸ Dies läßt sich auch bei Maximus feststellen.¹⁷⁹

Zur Tageszeit geben die erhaltenen Maximuspredigten keinen Aufschluß. Das Übliche dürfte der Morgen gewesen sein, aber wir können auch mit Predigten zur Vesper rechnen, wie sie bei Ambrosius bezeugt sind.¹⁸⁰ Bei besonderen Festen kommen auch Vigilpredigten in Betracht, besonders in der Osternacht,¹⁸¹ aber etwa auch an

¹⁷⁵ S 21,2 (80,64-81,68): *Imitemur igitur, fratres, Abraham patrem nostrum! Sed quid Abraham dico? Imitemur deum patrem nostrum! Si enim diuersarum gentium homines deus uno caeli hospitio habitare uoluit, cur non nos, qui sumus fratres, nobiscum uno hospitio conmoremur?*

¹⁷⁶ So in ss 3, 25, 36, 39, 50a extr., 51, 59, 68, 73, 77, 80, 82, 86, 88, 94 extr., 96 extr., 108 extr. Vgl. Olivar 1991, 642: „Podemos dar por cierto que Máximo de Turín predicaba cada domingo¹⁹. [Anm. 19: Se deduce de la frecuencia con que alude a la predicación dominical antecedente.]“ Zur patristischen Sonntagspredigt im allgemeinen vgl. ebd. 641-643.

¹⁷⁷ Vgl. Mutzenbecher 1962b, 110: „Maximus predigt gern an aufeinander folgenden Tagen über dasselbe Thema“. Vgl. zu Folgepredigten im allgemeinen Olivar 1991, 651-662. Gegen Mutzenbecher muß man allerdings darauf hinweisen, daß Maximus in manchen Fortsetzungspredigten mit der Wendung *ante dies* auf die letzte Predigt verweist, die demnach vor mehreren Tagen gehalten wurde (z.B. s 27,1).

¹⁷⁸ In der vorösterlichen Bußzeit und der Osterwoche galten diese Predigten in erster Linie, aber nicht nur, den Katechumenen. Vgl. Janeras 1976; Pétit 1958. In Afrika hat Augustinus in der Osterwoche täglich Predigten gehalten (vgl. Aug. s 247,1 [PL 38,1156f]), so die ersten sechs der zehn Homilien über den 1. Johannesbrief (SCh 75,8f Agaesse) (vgl. Zwinggi 1970c). In der Nähe von Turin, in Brescia, hat Maximus' Zeitgenosse Gaudentius in einer Osterwoche acht Homilien *De Exodi lectione* vorgetragen: tract. 1-7 u. 10 (CSEL 68,18-60 u. 92-101 Glück). Vgl. allgemein Olivar 1991, 646-648.

¹⁷⁹ S.u. S. 158 und 164f.

¹⁸⁰ Vgl. Ambr. in Exaem. 5,24,84 (CSEL 32/1,199 Schenkl): *Dum sermonem producimus, ecce iam tibi et nocturnae aues circumuolant, et ebd. 92 (203,23f): Gratulamur quod factus est nobis uesper, et fiet mane dies sanctus.*

¹⁸¹ Vgl. allgemein Olivar 1991, 661. Wahrscheinlich hat Maximus s 38 in der Osternacht gehalten. S.u. S. 164f.

Pfingsten und Heiligenfesten, wie wir es von der Liturgie im Hippo Augustins wissen.¹⁸²

Nicht nur die Zeit, sondern auch der Ort der Predigt zeugt von ihrer liturgischen Bedeutung. Ihr Forum ist ein sakraler Raum. Wie die Kirche ausgesehen hat, in der Maximus zu zelebrieren pflegte, läßt sich nicht sicher sagen. Jedenfalls hat man Anfang dieses Jahrhunderts neben dem Dom die Reste einer dreischiffigen Kirche ausgegraben,¹⁸³ die vielleicht mit der frühchristlichen Kathedrale vom Ende des 4. Jahrhundert zu identifizieren ist.¹⁸⁴ Da der Ausgräber nur einen Teil der Anlage freilegen konnte, weiß man über den Ostteil der Kirche nichts. Wenn wir ähnliche Bedingungen wie in Mailand und in Hippo annehmen, müssen wir an eine Basilika denken, die in einer halbkreisförmigen erhöhten Apsis den Bischof mit seinem Klerus faßte.¹⁸⁵ Der Bischof hat von einer erhöhten Stelle aus gepredigt, damit er von der ganzen Gemeinde gehört und gesehen werden konnte.¹⁸⁶ In der Regel hat er dabei auf einem Stuhl gesessen¹⁸⁷ und vielleicht die Bibel in den Händen gehalten.¹⁸⁸ Ob das Volk in Turin gesessen oder gestanden hat, läßt sich nicht entscheiden.¹⁸⁹ Das Stehen war die verbreitetere Praxis, so auch im Turin nahegelegenen Arles zur Zeit des Caesarius.¹⁹⁰ Für Italien selbst gibt

¹⁸² Zur Predigt in der Pfingstvigil vgl. Zwinggi 1970b, 136-138. Zur Vigilpredigt an den Festen des Maximianus und des Cyprian vgl. Aug. s. 355 tit. (*Stromata patristica et medievalia* 1,123 Lambot). Vgl. ferner Saxer 1980, 198f; Olivar 1991, 667.

¹⁸³ Vgl. Toesca 1910; Olivero 1941, 4-10. Casartelli Novelli (1970, 621-625 mit Anm. 23) spricht sich gegen die Annahme einer Doppelkathedrale aus, wie sie aufgrund von mittelalterlichen Hinweisen vorgetragen wurden. Zu Vertretern dieser These vgl. Wataghin Cantino 1982, 80, Anm. 49.

¹⁸⁴ So jedenfalls Wataghin Cantino 1978. Diese Deutung wird in Frage gestellt durch Casartelli Novelli (1970, 622-630 und 1974, 184, Anm. 1). Letztlich wird das Problem nur durch eine erneute Grabung entschieden werden können.

¹⁸⁵ Zu Mailand vgl. die Bibliographie in Testini u.a. 1989, 217-221; zu Hippo: N. Duval 1991, 459-464.

¹⁸⁶ Vgl. Deichmann 1966; Olivar 1991, 725-727 und 732-735.

¹⁸⁷ Vgl. Stommel 1952 und 1958; Olivar 1991, 728f und 735f. Ergänzend zu den dort angegebenen Belegstellen: Aug. s. 17,2 (CCL 41,238,47 Lambot): *quare hic sedeo?*

¹⁸⁸ Vgl. z.B. Aug. s. 37,1 (CCL 41,446,14f Lambot): ... *hoc, quod gestamus in manibus, scriptura scilicet quam uidetis* (...). Zu der Praxis, beim Predigen einen Kodex in den Händen zu halten, vgl. Olivar 1991, 634-640.

¹⁸⁹ Vgl. zu dieser Frage allgemein Olivar 1991, 736-743.

¹⁹⁰ Vgl. z.B. Caes. Arel. s. 74, 4 (CCL 103,309 Morin) und 77,5 (321).

es kein klares Zeugnis. Augustinus verweist darauf, daß in einigen überseeischen (italischen?) Kirchen die Predigthörer *sedilia* in Anspruch nehmen.¹⁹¹ Jedenfalls war dies bei der Kürze der Maximus-Predigten in Turin nicht so nötig wie etwa bei den langen Jerusalemer Predigten und Katechesen, die nach dem Zeugnis der Egeria sitzend vernommen wurden.¹⁹²

Neben der Basilika kommen noch weitere Predigtorte in Betracht: Baptisterien für Taufkatechesen und Osternachtspredigten¹⁹³ und Märtyrerkapellen für Predigten zu Ehren lokaler Märtyrer, die in oder bei diesen Kapellen bestattet sind.¹⁹⁴ Ein solches *martyrium* können wir uns als Ambiente von Maximus' Sermo über die Turiner Märtyrer Octavus, Adventus und Solutor vorstellen, auf deren Reliquien der Bischof verweist.¹⁹⁵ Vielleicht predigte der Bischof von Turin auch in der Quadragesima an Märtyrergräbern. Dafür spricht, daß das Aufsuchen der Märtyrergräber offenbar zu den Bräuchen der vorösterlichen Fastenzeit gehörte und die Fastenpredigt s 68 Anspielungen auf die Märtyrer enthält.¹⁹⁶

3 *Texthermeneutik*

Bei der Interpretation gilt es vor allem jene Besonderheiten im Auge zu behalten, die sich aus der Situation ergeben, in der die Predigten gehalten wurden.

Zunächst darf nie der liturgische Bezugsrahmen aus dem Blick geraten: Die Predigten beziehen sich in der Regel auf eine vorher vorgetragene Lesung und/oder auf den Inhalt des jeweiligen Festes beziehungsweise der Festzeit. Christoph Jacob hat am Beispiel der ambrosianischen Verkündigung gezeigt, daß scheinbar unverständliche Aussagen oft dann einen Sinn ergeben, wenn man sie als bildhaf-

¹⁹¹ Vgl. Aug. catech. rud. 13,19 (CCL 46,142-144 Bauer): in quibusdam ecclesiis transmarinis non solum antistites sedentes loquuntur ad populum, sed ipsa etiam populo sedilia subiacent. Für Dalmatien sind solche Sitzgelegenheiten für die Gemeinde archäologisch bezeugt. Vgl. Chevalier 1990.

¹⁹² Vgl. Itin. Aeth. 31,1 (CCL 175,77 Franceschini/Weber): Omnis populus semper praesente episcopo iubetur sedere und 46,1 (87): Omnes intrant et sedent.

¹⁹³ Vgl. Leclercq 1910, 401.

¹⁹⁴ Vgl. Olivar 1991, 724.

¹⁹⁵ Vgl. s 12,2 (41,27f): quorum reliquias possidemus. Auch s 14 dürfte an Märtyrergräbern gehalten worden sein; s.o. Anm. 88.

¹⁹⁶ S.u. S. 162.

te Rede von den Initiationssakramenten versteht.¹⁹⁷ Mit dieser Interpretationsmöglichkeit wird auch bei Maximus zu rechnen sein.

Insofern der liturgisch-sakramentale Deutungshorizont die Aufmerksamkeit auf die Katechumenen und Kompetenten lenkt, ist damit bereits eine weitere hermeneutische Forderung angesprochen: die Berücksichtigung des Hörerbezugs.¹⁹⁸ Aus der bildungsmäßigen Heterogenität der Hörerschaft ergibt sich schon bei Cicero und Quintilian die rhetorische Forderung nach Einfachheit, Volkstümlichkeit und Klarheit (*perspicuitas*).¹⁹⁹ Diese Forderung, die etwa Augustinus in *De doctrina christiana* aufgegriffen hat, erhält bei den christlichen Predigern eine neue Schärfe.²⁰⁰ Denn bei ihrer *materies dicendi* geht es um das ewige Heil, ihr Reden hat nach ihrem Selbstverständnis eschatologische Bedeutung.

Die Ausrichtung der Predigt auf den Hörer hat insbesondere eine gegenüber dem geschriebenen Wort erhöhte Bildhaftigkeit zur Folge. Der Hörer denkt in der Regel in Form von Bildern, die konkrete Erfahrungsgegebenheiten repräsentieren. Dementsprechend wird die mündliche Rede so gefaßt, daß sie visuelle Bilder evoziert, um das Dargestellte präsent zu machen. Diese Bildhaftigkeit entspricht vor allem einem analphabetischen Publikum, das kognitive Inhalte eher in konkreten Bildern als in abstrakten Zeichen speichert.²⁰¹ So hält

¹⁹⁷ Vgl. Jacob 1990, 119-283, hierzu aber auch die Relativierungen Graumanns (1995, 244-254).

¹⁹⁸ Am Beispiel der Todesthematik hat E. Rebillard auf der Internationalen Patristischen Konferenz in Oxford 1995 in seinem Beitrag zum Master Theme *The Preacher and his Audience* versucht, die Bedeutung der Hörer für Augustins Predigten aufzuzeigen. Zur Rolle der Adressaten für die Hermeneutik einer patristischen Predigt läßt sich auch Kleinberg 1987 konsultieren. Als Standardwerk zu antiken Texten mit heterogenem Publikum kann Malaspina 1988 gelten.

¹⁹⁹ Ein breites Publikum, z.B. bei großen Gerichtsreden, erfordert Cicero zufolge ein *orationis genus populari adsensioni accomodatum* (Cic. Brut. 114). Quint. inst. VIII 2,22 fordert *perspicuitas*, damit der *sermo* den *doctis probabilis* und den *imperitis planus* werde (vgl. Aug. doct. christ. 4,22 (8) [CCL 32,131,13-132,15 Martin]). Der Gedanke der *neglegentia diligens* aus Cic. or. 78 und 81 findet sich in Aug. catech. rud. 13,28-61 (CCL 46,142f Bauer). Vgl. zu Ambrosius Oberhelman 1991, 54 und zu Hieronymus ebd. 67 mit Anm.12 sowie Hagendahl 1958, 313f mit Anm.8.

²⁰⁰ Zu Kontinuität und Neuheit in der christlichen Rhetorik bzw. Exegese, wie Augustinus sie in *De doctrina christiana* reflektiert, vgl. Studer 1989 und 1988. Die christlichen Prediger waren die Tradition der *veteres latini* gerade im Blick auf die Erfordernisse der Verkündigung. Die Spannung zwischen einem gewissen Klassizismus und einer Distanz zur literarischen Kultur stellt Studer (1993, 339-346) dar; ebd. auch weiterführende Literatur. S.o. S. 20-25.

bereits Gregor der Große für die Gebildeten *rationationis argumenta* für angemessen, für die Ungebildeten aber *exempla*, die zur *imitatio* anregen.²⁰² Ebenso wie durch *exempla*, das heißt Bilder, die Handlungsmodelle darstellen, fällt die antike Predigtliteratur allgemein durch ihre Bildhaftigkeit auf.²⁰³ Die Vorstellungsbilder erfüllen dabei zum Teil dieselbe Funktion wie die Malereien in den Kirchen: die *illitterati*, freilich nicht diese allein, anzusprechen. Der Bischof von Turin selbst reflektiert über die Bedeutung bildhafter Verkündigung, wenn er über das Vorbild der Märtyrer spricht: „Denn was gehört wird, fällt schnell in Vergessenheit, aber was vor den Augen geschieht, kann immer betrachtet werden.“²⁰⁴ Daß Maximus damit das Sehen mit dem *inneren* Auge meint, ergibt sich aus dem folgenden Satz: „Wer sieht nämlich nicht jede Stunde und jeden Augenblick, wie die gesegneten Märtyrer um Christi Namens willen die unterschiedlichsten Foltern erlitten haben (...)“²⁰⁵ Die Bildhaftigkeit der Predigten des Maximus läßt es angebracht erscheinen, in einzelnen Fällen zur Interpretation auf ikonographische Zeugnisse seiner Zeit zurückzugreifen.²⁰⁶

Dargestellt werden *exempla* und *symbola* in einer mehr assoziativen als logischen Abfolge. Gerade das Bewußtsein um diese assoziative Weise der Gedankenverbindung sollte davor bewahren, volkstümliche Predigten wie schlußfolgernde Argumentationen zu lesen. Wo dies geschieht, werden immer wieder vermeintliche Unstimmigkeiten entdeckt. Vielmehr geht es in der Beurteilung einer Gemeindepredigt nicht um Einzelheiten, sondern um den Gesamteindruck.²⁰⁷ Die Psycho-Logik der Bilderfolge von *exempla* und *symbola*, nicht die Logik

²⁰¹ Vgl. z.B. Frawley 1987, 8, der in seinem Stufenschema der linguistischen Entwicklung die mündliche, „ikonische“ Stufe dem *illitteratus* zuordnet.

²⁰² Vgl. Greg. M. Reg. past. 3,6 (Sch 382,284-286 Rommel). Darin liegt die besondere Bedeutung der biblischen und nachbiblischen Heiligengestalten für die Predigt. Vgl. Brown 1987. S.u. S. 242f. Zum *exemplum* als einer Argumentationsweise vgl. auch Boeth. top. diff. 2, hierzu Stump 1978, 215-236.

²⁰³ Zur Bildersprache z.B. des Augustinus vgl. Poque 1984 und 1985. Zu Maximus vgl. Cashen Conroy 1965.

²⁰⁴ S 16,2 (60,29f).

²⁰⁵ Ebd. (30-33).

²⁰⁶ Vgl. Dassmann 1973, 54, Anm.349, demzufolge „gerade die Ikonographie besonders geeignet ist, Grundströmungen frühchristlicher Frömmigkeit sichtbar zu machen, weil sich in ihr nicht die theologische Einzelaussage, sondern das lebendige Glaubensbewußtsein einer Zeit spiegelt.“

²⁰⁷ Ähnlich schon Seneca, ep. 100,3f. und 12 im Hinblick auf die Diatribe des Fabianus, bes. 100,3: Praeterea ipso dicente non vacasset tibi partes intueri: adeo te summa rapuisset.

des rationalen Diskurses bestimmt den Gedankengang der meisten Predigten.

Auf die bildungsmäßige Vielschichtigkeit des Auditoriums ist zum Teil auch die Selektivität der Predigtinhalte zurückzuführen. So sagt Augustinus, es sei manchmal angebracht, mit Rücksicht auf die Fassungskraft der Hörer und zur Auferbauung der Frömmigkeit etwas Wahres zu verschweigen (*tacere*) oder zu verbergen (*occultare*).²⁰⁸ Beispielsweise taucht das Thema der operativen Gnade, das in seinen nicht volkstümlichen Schriften schon früh erwähnt wird, in seinen Predigten erst ab 411/412 auf, somit erst zu einem Zeitpunkt, als er über dieses Thema nicht mehr schweigen konnte, weil es durch die pelagianischen Streitigkeiten zu einem Problem der Einheit der Kirche geworden war.²⁰⁹ Solche Opportunitätsüberlegungen, die auf die besondere Zusammensetzung der Hörerschaft Rücksicht nehmen, dürfen wir auch für jeden anderen Prediger annehmen. Zudem ist der Prediger durch die Kürze der Zeit gezwungen, eklektisch vorzugehen: Gilt es zum Beispiel, einen vorher gelesenen Text auszulegen, so greift Maximus lediglich einzelne Gedanken beziehungsweise Verse des Textes heraus.²¹⁰ Auch in methodischer Hinsicht sind dem Prediger Grenzen gesetzt: Im Grunde kann er nie alle Schriftsinne in einer Predigt ansprechen.

Die Einsicht in die Selektivität der Predigtinhalte und -methoden verbietet es zum Beispiel, bei Autoren, von denen wie bei Maximus ausschließlich Predigten überliefert sind, mit *argumenta e silentio* zu arbeiten. Anders als bei der Auslegung von Texten, mit denen der Autor Vollständigkeit anstrebt, kann bei der Interpretation von Predigten das Ungesagte nicht als mitlaufender ungeschriebener Text gelesen werden. Es ist nicht bestimmbar als das bewußt Verschwiegene, auch nicht als das Nicht-Gewußte. Es ist schlicht etwas, worüber man in der Predigtauslegung schweigen muß, so schwer dies auch fallen mag.

Angesichts der Besonderheiten der Gattung ‚Predigt‘ dürfen auch einzelne Aussagen nicht überbewertet werden. Hier sind keine theologischen Finessen zu erwarten. Was jedoch als Nachteil erscheinen

²⁰⁸ Vgl. Aug. mend. 10,17 (CSEL 41,436f Zycha); persev. 16,40 (PL 45,1017); vgl. auch in evang. Ioh. 5 (CCL 36,579 Willems).

²⁰⁹ Vgl. Kleinberg 1987, 33. Die Einheit der Kirche aber steht für Augustinus ganz oben in der Hierarchie der den Gläubigen zu vermittelnden Wahrheiten. Vgl. catech. rud. 13,18,4 (CCL 46,142 Bauer).

²¹⁰ Vgl. z.B. s 29, in dem er von Ps 22 lediglich die Verse 1, 6 und 8 auslegt.

mag, nämlich es mit Texten zu tun zu haben, die auf das gesprochene Wort zurückgehen, kann sich gerade in einer kirchengeschichtlichen Untersuchung, die immer die „heilsgeschichtliche“ Dimension historischer Ereignisse zu berücksichtigen hat,²¹¹ als Vorteil erweisen. Denn nach Paulus kommt der Glaube bekanntlich vom Hören. Er wird dementsprechend primär von *mündlicher* Verkündigung bewirkt. Und solche mündliche Verkündigung, wie sie alltäglich breite Massen der Bevölkerung des frühen 5. Jahrhunderts erreicht hat, begegnet uns in den Predigten des Bischofs von Turin.²¹²

²¹¹ Damit soll keiner heilsgeschichtlichen Kirchengeschichte etwa im Sinne des Eusebius das Wort geredet, sondern lediglich daran erinnert werden, daß eine Geschichtswissenschaft, die sich als theologische Disziplin versteht, bei aller Gleichheit der Methoden, ja sogar der Inhalte sich von ihrer nichttheologischen Schwester in ihrem hermeneutischen Vorverständnis und ihrer Motivation unterscheidet: Ihr geht es in erster Linie insofern um geschichtliche Phänomene, Abläufe und Strukturen, als diese die Vermittlung von Heil jeweils historisch bedingen.

²¹² Vgl. Harris 1989, 299: „The illusion that Christianity was spread mainly by means of the written word is possible only for those who exaggerate the literacy of the high Empire.“

II. KAPITEL

FERITAS BARBARORUM

Verkündigung im zeitgeschichtlichen Kontext

Es sind unruhige Zeiten, in denen Maximus predigt. Vor allem anderen prägen zwei historische Bewegungen das Zeitgeschehen. Im Innern des Reiches zielt eine neue Spezies römischer Bürger, die ihre römische Identität mit einem christlichen Bekenntnis verbindet, auf eine innere Umwandlung der römischen Kultur und Gesellschaft. (Dieser Aspekt wird im III. Kapitel behandelt werden.) Und gleichzeitig dringen von außen die „Barbarenvölker“¹ in das Imperium ein und führen es seinem Ende zu. Maximus ist nicht nur Zeitzeuge beider Prozesse, er deutet sie auch und versucht, mit seinen homiletischen Mitteln auf sie Einfluß zu nehmen.

1 *Tumultus bellorum: Turin angesichts der Barbareneinfälle der Jahre 401-412*

Die alte Hauptstadt des Bergvolkes der Tauriner, die *colonia Iulia Augusta Taurinorum*, wie die Römer sie nach ihrer Eroberung genannt haben, liegt am Zusammenfluß der Dora riparia und des Po.² Der Po, der ab hier schiffbar ist, und der nahegelegene Alpenpaß über den Mont Genève machen die Stadt zu einem wichtigen Verkehrsknotenpunkt.³ Die hochragenden Berge im Nordwesten kommen den

¹ Wenn im folgenden von „Barbaren“ die Rede ist, wird damit der Einfachheit halber, ähnlich wie im Falle der „Häretiker“ und der „Heiden“, der Sprachgebrauch des Maximus übernommen. In II 2, S. 55f, werde ich zeigen, daß Maximus mit Barbaren nicht die Germanen als solche meint, sondern lediglich die *feindlichen* Völker.

² Vgl. allgemein Bendinelli 1929. Eine knappe Zusammenfassung des archäologischen Befundes zu Turin bietet Mercado 1990, 458-461.

³ Zur Bedeutung des Flußverkehrs auf dem Po vgl. Plin. nat. hist. 3,123; zur Straße von Turin zum Mont Genève vgl. Ferrero 1887/88. Die Straße führt über Segusio, Brigantia und Ebrodunum nach Valentia. Ein anderer Weg über die Alpen führt von Augusta Taurinorum über Ivrea (Eporedia), Aosta (Augusta Praetoria) und den kleinen Bernhard nach Vienne und Lyon. In östlicher Richtung ist Turin über Asti (Hasta) mit Mailand und über Tortona (Dertona) mit Genua verbunden.

Hörern des Maximus zweifellos in den Sinn, wenn sie von den Hilfstrophen des Elischa hören, die auf den Bergen stehen, als seien sie direkt aus dem Himmel gekommen.⁴ Die Ebenen und Hänge sind zu einem großen Teil mit Wäldern bewachsen, durch welche die Reichen auf der Jagd streifen.⁵ Die baumfreien Zonen werden von den Landarbeitern teils mit Ochsen beackert,⁶ teils dienen sie als Weidefläche für die Herden, die gelegentlich von Viehdieben heimgesucht werden,⁷ und teils werden hier neben Oliven- und Mandelbaumpflanzungen Weinreben hochgezogen, deren Trauben im Herbst gelesen und gepreßt werden.⁸ Hier und da steht eine steinerne Figur des Jupiter oder des Herkules,⁹ ein Altar aus Gras und Erde oder aus Holz,¹⁰ ein Tierschädel aufgespießt auf einem Grenzpfosten.¹¹ Und im Frühling leuchten auf den Wiesen jene wunderschönen Blumen, die den Prediger zu einer ausgesprochen lyrischen Pfingstpredigt inspirieren.¹²

Die Stadt selbst mit dem Prätorium,¹³ ihrem Theater,¹⁴ ihren Thermen¹⁵ und Tempeln¹⁶ betritt man von Nordwesten, von Susa herkommend, durch die Porta Segusina. Wer von Mailand anreist, gelangt durch die östliche Porta Decumana hinein.¹⁷ Die breite Mauer mit den Wehrtürmen und der Wall, die ein Rechteck von 760 m x 702 m mit dem typisch römischen Straßennetz umgeben,¹⁸ sind wichtiger denn je in den bewegten Zeiten, in denen Maximus die Christengemeinde der Stadt leitet.¹⁹ Zwar hat die Augusta Taurino-

⁴ Vgl. s 83,2-4 (339,23-341,79). Vgl. 2 Kg 6,17.

⁵ Vgl. s 36,2 (141,25f).

⁶ Vgl. s 18,2 (68,41f).

⁷ Vgl. s 72,2 (301,29).

⁸ Von der Weinkultur zeugt s 11,4 (39,55f). Zur wirtschaftlichen Lage vgl. Patrios-si 1971, bes. 283-293, wo er die Quellen nennt und auf die ältere Forschung eingeht.

⁹ Vgl. s 48,4 (189,89f).

¹⁰ Vgl. s 107,2 (420,33f).

¹¹ Vgl. s 91,2 (369,23-28).

¹² Vgl. s 56,1 (224,10-19).

¹³ Maximus spielt auf das Prätorium in s 63,3 (267,42) an und auf die Präфекtur in s 48,2 (187,21f). Vgl. allgemein Rondolino 1929.

¹⁴ Vgl. Finocchi 1978.

¹⁵ Vgl. Bendinelli 1929, 39f.

¹⁶ Die Existenz von Tempeln ist nur indirekt durch Inschriften belegt, vgl. Bendinelli 1929, 44-48.

¹⁷ Vgl. Bendinelli 1929, 17-31; Carducci 1959. Zu den römischen Straßen vgl. Corradi 1968.

¹⁸ Vgl. Prieur 1968, 134.

¹⁹ Zur Mauer vgl. Barocelli 1932 und allgemein Christie/Rushworth 1988.

rum seit dem großen Brand im Bürgerkrieg von 69 n. Chr., dem zweiten kriegsbedingten Unheil der Stadt in der Römerzeit nach der Eroberung durch Hannibal, keinen Krieg zu erdulden gehabt. Doch nun „gibt es keine Ruhe“ mehr, wie Maximus feststellt.²⁰ Erst 393 hat der Usurpator Eugenius auf seinem Zug von Gallien nach Italien die Turiner in Angst und Schrecken versetzt. Wenn wir auch nicht wissen, ob Maximus zu dieser Zeit schon in Turin weilte, so fallen doch mit großer Wahrscheinlichkeit die Unglücksjahre von 401 bis 408, vielleicht sogar bis 412 in seine Amtszeit. Die Predigten, die Anspielungen auf die Barbareninvasionen dieser Jahre enthalten, können sich im einzelnen auf folgende Ereignisse beziehen:²¹

Im Februar und März des Jahres 402 nähert sich Alarich, nachdem er auf eine Belagerung Mailands verzichtet hat, auf seinem Weg über Pavia und Asti bedrohlich dem Turiner Raum. Anfang April schlägt er sein Lager kaum noch einen Tagesritt von Turin entfernt im Süden der Stadt bei Pollentia, heute Pollenzo, auf. Hier wird er von Stilicho am Ostersonntag, dem 6. April, besiegt. Damit ist für einige Zeit die unmittelbare Gefahr für die Turiner gebannt.

Doch schon 405 marschieren weit über 100000 Germanen verschiedener Stämme, vom Mittellauf der Donau herkommend, unter Radagaisus in Oberitalien ein. Da nur einige Jahre zuvor Alarich den Weg nach Westen Richtung Gallien eingeschlagen hatte, mußten die Turiner befürchten, auch Radagaisus werde in ihre Region kommen. Eine der drei germanischen Kompanien erleidet im August 406 beim etruskischen Fiesole (Faesulae) die entscheidende Niederlage. Die anderen beiden ziehen daraufhin zwar Richtung Gallien, allerdings nicht durch die Po-Ebene, sondern nördlich der Alpen auf der Straße

²⁰ S 72,1 (301,9): requies nulla est.

²¹ Die beste Darstellung der verwirrenden Zusammenhänge bietet: Demougeot 1979, 169-178 und 421-464. Im einzelnen stehen für die Ereignisse folgende Quellen zur Verfügung: Claudianus, *Panegyricus de sexto consulatu Honorii* und *De bello pollentino sive Gothico* (MGH.AA 10,234-258 u. 259-283 Birt); Zosimus, *Historia nova* 5-6 (3/1 u. 3/2 Paschoud); Oros. *hist.* 7,37 (3,106-112 Arnaud-Lindet); Sozom. *hist. eccl.* 9,4-10 (GCS 50,395-402 Bidez/Hansen); Jord. *get.* 152-161 (MGH.AA 5/1,97,16-100,7 Mommsen). Vgl. ferner Courcelle ³1964, 31-67; Bury 1958, 160-185; Rugullis 1992, 79-85. Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß eine der Predigten sich auf den Feldzug des Eugenius oder den des Constantin bezieht. Denn in ungefähr der Hälfte aller Predigten, die einen kriegesischen Hintergrund erkennen lassen, ist ausdrücklich von Barbaren die Rede, so in den ss 18, 72, 83 und 86. Die übrigen einschlägigen Sermones stehen diesen thematisch, argumentativ und überlieferungsgeschichtlich so nahe, daß sie dem gleichen historischen Kontext entspringen dürften.

von Regensburg (Ratisbonae) nach Vienne. In Gallien werden sie Teil des allgemeinen Barbarensturms, der seit dem Winter 406/407 über Gallien hereinbricht. Auch durch diesen dürften sich die Turiner zwischen 407 und 409 gefährdet gefühlt haben.²²

Die Truppen des Radagaisus sind kaum besiegt, da tritt Alarich, im Jahre 408, wieder auf den Plan. Auf seinem Zug nach Rom kommt er zunächst nicht einmal in die Nähe von Turin, doch in der zweiten Jahreshälfte von 410 marschiert er durch die ämilianische Provinz und Ligurien, um die Anerkennung des von ihm zum Gegenkaiser ausersehenen Attalus zu erzwingen. Es ist möglich, daß die Turiner befürchteten, er würde bis zu ihrer Stadt vorstoßen.

So gut wie sicher erscheint hingegen, daß Alarichs Nachfolger Athaulf auf seinem Weg nach Gallien durch Piemont gezogen ist. Anfang 412 überquert er die Alpen, vermutlich über den Mont Genève. Angesichts seiner Plünderungen in den Uferregionen der Adria und in Etrurien²³ waren Befürchtungen der Turiner zu dieser Zeit nur allzu berechtigt.

Es scheint unmöglich, die einzelnen einschlägigen Sermones mit Gewißheit einem dieser Ereignisse zuzuordnen. Echte ‚Kriegspredigten‘ sind im Grunde nur die ss 72 und 81 bis 86 in dem Sinne, daß die Kriegssituation das Thema der Predigten bestimmt. Die ss 69²⁴ und 70²⁵ sind in erster Linie Fastenpredigten, die lediglich An-

²² Allerdings vermutet Demougeot (1979, 438), daß der Aufenthalt des Usurpators Constantin in Lyon den Germanen den Weg ins Rhône-Tal versperrt hat. Die von Sarus geführten kaiserlichen Truppen des Honorius besiegen zunächst die zum Teil aus Germanen zusammengesetzten Streitkräfte des Constantin bei Valence (Valentia) (Ende 407 / Anfang 408), müssen sich dann allerdings nach einer Niederlage nach Italien zurückziehen. Constantin marschiert daraufhin nach Arles, wo er sich nach dem Tode des Arcadius im Mai 408 zum Kaiser ernennt. Nach seinem Spanien-Feldzug gegen die Verwandten des Honorius und der Anerkennung als Kaiser Constantin III. durch Honorius sammelt er in Arles erneut seine Kräfte, um im Juni 410 nach Ravenna zu ziehen. In Ligurien bekämpft er Alarich. Im Juli zieht er sich wieder nach Gallien, seiner *pars imperii*, zurück, wo er allerdings 411 von den Arelatern dem römischen Generalissimus Constantius ausgeliefert wird, der ihn auf dem Weg nach Ravenna exekutieren läßt.

²³ Vgl. CTh 11,28,7 (8. Mai 412): Steuerermäßigungen für die verwüsteten Provinzen Kampanien, Apulien-Kalabrien; Lukanien-Bruttium, Samnium, Toscana und Picenum.

²⁴ Vgl. s 69,4 (290,92-95): Ergo, fratres, statutum nobis custodiamus omni observatione ieiunium, ut hostes spiritalis carnalesque uincamus! Habemus enim, sicut nostis, et carnales hostes.

²⁵ Vgl. s 70,3 (294,49-53) (unten in Anm.34 zitiert). Vielleicht enthält auch die Adventspredigt s 60,4 eine Anspielung auf die Barbareninvasion: Petimus ut libere-mur ab inimico, qui non sumus liberales in fratres (242,75f).

spielungen auf die Kriegsgefahr enthalten. Einen Sonderfall stellt s 18 dar.

In ihm wendet sich der Bischof, nachdem er zunächst allgemein über die *avaritia* gepredigt hat, gegen jene Mitglieder seiner Gemeinde, die von Barbaren Güter erworben haben, die diese zuvor von römischen Bürgern erbeutet hatten. Als Beispiele nennt Maximus neben *auri gemmarumque monilia*, *serica vestimenta*, Hausinventar und einem Jungstier auch einen gefangenen Sohn, um den der Vater trauert. Der wahre Christ—so Maximus—kaufe dieses Beutegut allein zu dem Zweck, sie dem rechtmäßigen Besitzer zurückzugeben.²⁶

Maenchen-Helfen bringt diese Predigt mit einem Edikt in Verbindung, das im Dezember 408 in Ravenna mit folgendem Inhalt erlassen wurde:

Niemand soll Personen anderer Provinzen, gleich welchen Geschlechts, Standes oder Alters, die durch Ausfälle barbarischer Wildheit als Gefangene weggeführt wurden, gegen ihren Willen festhalten, sondern denjenigen, die zu ihrem Eigentum zurückzukehren wünschen, sei die Möglichkeit dazu gegeben (...). Eine Ausnahme soll jedoch für jene gelten, die erwiesenermaßen von barbarischen Verkäufern käuflich erworben wurden. Es ist angemessen, daß diese Personen entweder ihren Kaufpreis den Käufern zurückerstatten oder für die Gunst [der Freilassung] Entschädigung leisten durch ihre Arbeit, Gefolge oder Dienste während eines Zeitraumes von fünf Jahren.²⁷

Maenchen-Helfen schließt aus der Tatsache, daß sowohl in dem Edikt als auch in s 18 von gefangenen Römern die Rede ist, die von Barbaren an Römer verkauft wurden, daß der Sermo im Herbst oder Winter 408 gehalten wurde. Bei den Barbaren habe es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Angehörige jener barbarischen Hilfstuppen gehandelt, die nach den durch die Hinrichtung Stilichos (22. August 408) ausgelösten Massakern an ihren Frauen und Kindern zu den Goten übergelaufen waren.²⁸

Diese These, wie sie von Maenchen-Helfen vorgetragen wurde, steht auf schwachem Grund. Einerseits sind für die in s 18 aufscheinenden Verhältnisse, das heißt Verhältnisse, die den Handel mit Barbaren möglich machten, auch andere historische Kontexte denk-

²⁶ Vgl. s 18,2-3 (68,40f u. 69,66-70).

²⁷ Const. Sirmond 16, gekürzt erhalten in CTh 5,7,2 und CJ 8,50,20 sowie stark verstümmelt in CJ 1,4,11. Zu den Schwierigkeiten der Überlieferung und Datierung dieses Gesetzes vgl. Rugullis 1992, 82f.

²⁸ Vgl. Maenchen-Helfen 1964, 114f.

bar.²⁹ Andererseits bezieht sich das Edikt auf Personen aus den Provinzen, durch die Alarich von Illyrien nach Rom gezogen ist.³⁰ In s 18 hingegen spricht Maximus ausdrücklich vom Eigentum der Bewohner der eigenen Provinz.³¹ Falls man trotz allem einen Zusammenhang zwischen dem Edikt und der Maximus-Predigt herstellen möchte, dann darf man im Gegensatz zu Maenchen-Helfen nicht übersehen, daß in ihm die christlichen Gemeinden eigens aufgefordert werden, über das Schicksal der Gefangenen zu wachen und sie sogar zurückzukaufen. Bischof und Kaiser verfolgen in dieser Sache demnach die gleiche Politik; Maximus geht allerdings insofern über die Bestimmungen des Edikts hinaus, als er seine Christen nicht nur zum Rückkauf von Sklaven auffordert, sondern auch von anderem ursprünglich römischen Eigentum.³²

Von den übrigen Predigten, die sich auf kriegерische Unruhen beziehen, bieten nur die ss 70, 83 und 84 Hinweise auf ihre Entstehungszeit.

In s 70 sind *tribulationes*³³ während der vorösterlichen Fastenzeit erwähnt:

Unsere Feinde versuchen, uns in der Einhaltung der Fastenzeit zu stören (...). Es gibt nämlich (...) einige Brüder, die von unseren Feinden von der vollen Ausübung der religiösen Pflichten weggeführt werden, die, weil sie das gegenwärtige Übel fürchten, meinen, daß Gott nicht unseres Heiles gedenkt.³⁴

²⁹ Zum Handel der Barbaren mit römischen Sklaven vgl. Rugullis 1992, 99-103; ebd. 105-115 zum Handel mit Sachgütern. Krause (1987, 298, Anm.76) bezieht, ohne auf die Erwähnung von Barbaren einzugehen, s 18,2 auf Verschuldete, die ihr Arbeitstier verlieren, ja sogar Söhne in die Sklaverei geben müssen. Auch dies ist möglich: Da die Barbaren erst im dritten Abschnitt von s 18 erwähnt werden, ist es durchaus denkbar, daß davor allgemein von Beispielen für Habgier die Rede ist, während erst am Schluß auf den Sonderfall des Handels mit Barbaren eingegangen wird.

³⁰ Vgl. Rugullis 1992, 83.

³¹ Vgl. s 18,4 (69,68f): Scimus ea [mancipia] conprovincialium nostrorum esse. Auch der genannte Sohn ist als „Eigentum“, nämlich seines Vaters, zu betrachten.

³² Der Rückkauf von Christen, die von Barbaren verschleppt wurden, hat eine lange christliche Tradition: Vgl. schon Cyprian, ep. 62,4 (CSEL 3/2,699f Hartel).

³³ Vgl. s 70,3 (294,57-59).

³⁴ S 70,3 (294,43-45 und 49-52): nos hostes nostri (...) de obseruatione quadragensimae turbare conantur (...). Sunt enim (...) plerique fratres quos hostes nostri de perfectione religionis abducunt, qui dum praesens malum metuunt, putant deum nostrae salutis inmemorem.

Auch die Fastenpredigt s 69 enthält eine Anspielung auf den Krieg:

Also, Brüder, laßt uns mit aller Sorgfalt das für uns festgelegte Fasten einhalten, damit wir unsere geistlichen Feinde und die aus Fleisch und Blut besiegen! Wir haben nämlich, wie ihr wißt, auch Feinde aus Fleisch und Blut.³⁵

Vielleicht wurden beide Sermones in der Quadragesima des Jahres 402 gehalten, in der Alarich sich bedrohlich Turin genähert hatte, ehe er am Ostersonntag bei Pollentia durch Stilicho besiegt wurde.

In s 72³⁶ und s 81³⁷ ist zwar ebenfalls von einem Fasten die Rede, von diesem heißt es jedoch, der Bischof habe es angeordnet. In beiden Predigten wird das Wort Quadragesima nicht gebraucht. In Sermones hingegen, die sich ausdrücklich auf die Quadragesima beziehen, erscheint nicht der Bischof, sondern Gott als derjenige, der das Fasten bestimmt.³⁸ Das Fasten, von dem die ss 72 und 81 handeln, scheint demnach nicht durch die liturgische Zeit vorgegeben, sondern von Maximus angesichts der *angustiae temporum* eigens ausgerufen zu sein.³⁹

Die ss 83 und 84 erwecken den Eindruck, als seien sie nach einem Sieg der Römer gehalten. In s 83 betont Maximus, daß „irrt, wer glaubt, er habe, wenn er einen Krieg erfolgreich geführt hat, aus eigener Kraft gesiegt.“⁴⁰ Und in s 84 heißt es: „Zur Zeit sollten wir einsehen, daß böse Feinde leichter besiegt werden können als böse Sitten.“⁴¹ Von einem Sieg der Römer über die Barbaren in den Jahren 401-412 kann nur im Hinblick auf die Schlacht bei Pollentia

³⁵ S 69,4 (290,92-95): Ergo, fratres, statutum nobis custodiamus omni obseruatione ieiunium, ut hostes nostros spiritales carnalesque uincamus! Habemus enim, sicut nostis, et carnales hostes.

³⁶ S 72,3 (302,56): ieiundandum dicimus.

³⁷ S 81,4 (334,71-73): (...) nisi quod stolidior pecude est qui indicto pro se a sacerdote ieiunio non ieiuniat? Vgl. ebd. (80f): Ieiunemus ergo, fratres, sine intermissione, ut hostes nostros orationibus et abstinentia superare possimus!

³⁸ Vgl. z.B. s 69,3 (289,57f): indictam quadragensimam a domino uiolare; ebd. 4 (290,92f): statutum nobis (...) ieiunium, nicht: uobis a me oder a sacerdote!; s 111,3 (432,65): diuinitus statutum tempus; s 50a,1 (202,16): [saluator] tempus ieiunii procuraret.

³⁹ Den Ausdruck *angustiae temporum* verwendet Maximus in s 81,4 (334,68).

⁴⁰ S 83,3 (340,42f).

⁴¹ S 84,1 (343,29-31): (...) facilius intellegamus hoc tempore malignitatem hostium uinci posse quam morum. Da Maximus den Optativ und nicht den Indikativ gebraucht, setzt dieser Satz nicht notwendig einen tatsächlichen Sieg über die Feinde voraus.

(Ostern 402) und den Sieg bei Fiesole (August 406) gesprochen werden. Für eine Datierung des s 83 nach dem Erfolg bei Fiesole könnte sprechen, daß Maximus in Anspielung auf den kampfflosen Sieg des Elischa über die Syrer (2 Kg 6,8-23) sagt:

Welche Herrscherscharen, welches Soldatenvolk hat solch einen Sieg errungen, daß sie den Feind so niederwerfen, daß von ihnen selbst niemand fällt? Dies ist ein wahrer Sieg, dies ist ein Sieg ohne Blutvergießen, wo der Gegner so besiegt wird, daß von den Siegern keiner verletzt wird.⁴²

Genau dieser seltene Fall eines Sieges ohne Verletzte in den eigenen Reihen ist bei Fiesole eingetreten.⁴³ Hat Maximus in dem kampfflosen Sieg des Elischa eine Parallele zu dem römischen Erfolg bei Fiesole gesehen? Die Warnung, den Sieg nicht auf die eigene Kraft zurückzuführen, mußte sich angesichts des folgenden prunkvollen Triumphzuges einem christlichen Prediger nahelegen.⁴⁴ Möchte Maximus nun ähnlich wie Prudentius⁴⁵ gegen den Anspruch des Militärs, aus eigener Kraft gesiegt zu haben, den Erfolg auf das Konto des Christentums verbuchen? Er sagt nämlich:

Darum irrt, wer glaubt, wenn er einen Krieg erfolgreich geführt hat, er habe aus eigener Kraft gesiegt. Man muß nämlich wissen, daß die Feinde mehr durch Verdienste als durch Stärke besiegt und nicht so sehr durch Kraft als durch Heiligkeit überwunden werden. So hat der heilige Elischa seine Feinde nicht durch Waffen überwunden, sondern durch Beten besiegt.⁴⁶

⁴² S 83,4 (341,76-79): Quae cateruae regum, quae turba militum talem uictoriam perpetrarunt, ut ita hostes prosternerent, ut de ipsis nullus obcumberet? Haec est uera haec incruenta uictoria, ubi sic aduersarius uincitur, ut de uincitibus nemo laedatur.

⁴³ Vgl. Aug. civ. 5,23 (CCL 47,159,5-11 Kalb/Dombart): Radagaisus sei „so besiegt worden, daß auf seiten der Römer nicht ein Mann fiel oder auch nur Wunden davontrug“. Vgl. ferner Oros. hist. 7,37,13-16 (3,110f Arnaud-Lindet). Bereits 394 hatte es am Frigidus einen kampfflosen Sieg gegeben, allerdings nicht gegen Barbaren, sondern gegen den heidnischen Usurpator Eugenius. Vgl. Bloch 1949; Heim 1974 und Zecchini 1984.

⁴⁴ Zum Triumphbogen, der den drei Augusti Arcadius, Honorius und Theodosius II. gewidmet ist vgl. CIL 6,1196.

⁴⁵ Vgl. Madec 1975 und 1989, 283-285.

⁴⁶ S 83,3 (340,42-46): Vnde errat qui putat, cum prospere aliquid gesserit, propria se fortitudine superasse. Scire enim debet quod aduersarii meritis magis quam uirtute uincuntur, et non tam fortitudine quam sanctitate superantur, sicut sanctus Helisaeus hostes suos non armis superabat sed oratione uincebat.

Letztlich bleiben alle Datierungsversuche im Rahmen der Jahre 401-412 stark hypothetisch.⁴⁷ Um welche Bedrängnis es sich im einzelnen auch gehandelt haben mag, das grundlegende Szenario, wie es sich aus den Predigten erschließen läßt, dürfte in jedem Fall das gleiche gewesen sein: Zunächst hört man von Kämpfen.⁴⁸ Dann veranlassen die führenden Leute der Stadt, die Verteidigung vorzubereiten: Schutzwälle werden errichtet, die Tore bewehrt und die Herrscherzeichen vor der Stadt aufgestellt.⁴⁹ Die ganze Bevölkerung ist in hellem Aufruhr. Einige reiche Bürger bereiten ihre Flucht vor.⁵⁰ Manche Turiner flehen die alten Götter um Beistand an.⁵¹ Der christliche Bischof mißbilligt natürlich dieses Verhalten und gibt nun seinerseits eine Deutung der Ereignisse, aus der er Trost und Ermutigung, aber auch konkrete Verhaltensmaßregeln ableitet.

2 Theologische Deutung der Zeitereignisse

Hier gibt es keinen Frieden. Das Leben ist von soviel Schlechtem erfüllt, daß verglichen damit der Tod für ein Heilmittel, nicht für eine Strafe zu halten ist. Daher hat Gott das Leben kurz gemacht, damit seine Mühsal, weil sie dies nicht im Glück kann, in kürzester Zeit beendet werde.⁵²

In diesen Worten gibt Maximus der Weltuntergangsstimmung Ausdruck, welche die von den Barbaren ausgehende Bedrohung und ihre Raubzüge bei den Einwohnern Turins hinterlassen haben. Er selbst unterläßt es nicht, den Ereignissen der Zeit eine theologische Deutung zu geben, die dieser Stimmung gerecht wird: Den Fruchtblosen (*infructuosus*) sei nahezubringen, daß die *consummatio saeculi* unmittelbar bevorstehe, der Tag des Gerichts nahe sei und die Feuer der Gehenna bereits brennten.⁵³ Der Prediger gibt den Ereignissen somit eine apokalyptisch-eschatologische Deutung.

⁴⁷ Dies gilt auch für den s 85, den Courcelle (³1964, 33, Anm.2), leider ohne weitere Erklärungen, auf die Invasion des Alarich in den Jahren 401/402 bezieht.

⁴⁸ Vgl. z.B. s 85,1 (348,2f): (...) tumultus bellorum et incursiones proeliorum fieri audimus adsidue.

⁴⁹ Vgl. s 85,2 (348,24f.27f u. 349,36f).

⁵⁰ Vgl. s 82,2 (336,17-337,50).

⁵¹ Vgl. s 72,2 (302,42-45).

⁵² S 72,1 (301,9-13): Hic autem requies nulla est. Tantis enim malis haec uita repleta est, ut comparatione eius mors remedium putetur esse non poena. Nam ideo breuem illam deus fecit, ut molestiae eius, quia prosperitate non poterant, temporis exiguitate finirentur.

Den Schlüssel zur Deutung der gegenwärtigen Ereignisse entnimmt der Prediger den Herrenworten Lk 21,10 und 31: „Am Jüngsten Tag erhebt sich Volk gegen Volk und Reich gegen Reich. Wenn ihr aber Kriege, Erdbeben und Hungersnöte seht, so wisset, daß das Reich Gottes nahe ist.“⁵⁴ Dementsprechend deutet Maximus die gegenwärtigen kriegerischen Tumulte als Zeichen des Untergangs der Welt. Diese Unruhe gehe dem künftigen Gericht voraus.⁵⁵

Maximus nimmt die Jericho-Erzählung aus Jos 6,8-20 zum Anlaß, auf das Alter der Welt zu sprechen zu kommen. Jericho dient ihm wie schon der christlichen Tradition vor ihm⁵⁶ als Sinnbild der Welt. Die sieben Tage, in deren Verlauf die priesterlichen Posaunen Jericho zu Fall bringen, deutet er auf die 7000 Jahre der Welt, in denen die Posaunen der priesterlichen Verkündigung den Untergang der Welt ankündigen und mit dem Gericht drohen.⁵⁷

Nach einer unter den antiken Christen verbreiteten Vorstellung gibt es sechs Millennien entsprechend den sechs Schöpfungstagen, wohingegen der siebente Tag ein Bild für das Königreich der Heiligen auf Erden, so bei Chiliasten wie Justinus, oder für die himmlische Seligkeit, so bei Augustinus, sei.⁵⁸ Während wir allerdings von Augustinus wissen, daß er glaubte, im sechsten, dem letzten, dem Greisenalter der Welt zu leben,⁵⁹ können wir dies für Maximus aufgrund der genannten Stelle nur vermuten.

Der Wortlaut ist insofern problematisch, als er eine Gerichtspredigt auch im siebenten Millennium insinuiert, die in der Heilszeit ja nicht mehr nötig ist.⁶⁰ Streng genommen, bedeutet dies eine Abwei-

⁵³ S 91,2 (362,17-19): *infructuosis est ingerendum consummationem instare saeculi imminere iudicii diem incendia gehennae feruere (...).*

⁵⁴ S 85,1 (348,7-9).

⁵⁵ Vgl. s 85,2 (348,17-19): *Per hos igitur bellorum tumultus mundi quoddam significatur excidium; futurum enim iudicium dei haec inquietudo praecedit.*

⁵⁶ Vgl. z.B. Lk 10,30; Orig. in Iesu Nave 6,4 (Sch 71,208-214 Jaubert); Ambr. in Luc. 7,73 (CCL 14,238,733-239,752 Adriaen); Hier. in ps. 136 (CCL 78,296 Morin).

⁵⁷ S 94,2 (378,52-60): *Septem ergo diebus muri sacerdotalibus tubis circumdati ceciderunt; septem diebus legimus mundi huius opera consummata (...). Nam sicut singularis urbis nuncupatione uniuersi mundi habitus figuratur, ita et septem dierum curriculo septem milium annorum spatia distinguuntur, per quae sacerdotalium praedicationum tubae ipsi saeculi excidium adnuntiant iudicium conminantur, (...).*

⁵⁸ Vgl. Blum 1981 u. Knapp 1993, 271-312.

⁵⁹ Vgl. Wachtel 1960, 58-64; Vittinghoff 1964, 557-564; Luneau 1964, 314-321; Schwarte 1966, bes. 232-248 (zu Ambrosius) u. 273-290 (zu Augustinus). Zum Ambrosiaster vgl. Stüben 1990, 182-186 u. 205-207. Vgl. ferner Kötting 1988, 14-19.

⁶⁰ Vgl. Ramsey 1989, 350.

chung von der christlichen Weltalter-Tradition. Sie erklärt sich jedoch schlicht daraus, daß Maximus im Unterschied zu anderen Autoren, die von den Weltaltern sprechen, nicht vom Schöpfungsbericht, demzufolge am siebenten Tag Gott ruht, sondern von der Jericho-Erzählung ausgeht, in der die Posaunen, für Maximus Sinnbild der Gerichtspredigt, auch am siebenten Tag noch ertönen. Hier bestätigt sich, was im I. Kapitel grundsätzlich zur Hermeneutik der Predigten gesagt wurde: Der konkrete Redezusammenhang und das Kompositionsprinzip der Assoziation führen zu Unstimmigkeiten, die nicht überbewertet werden dürfen.

Der Gedanke, daß die Weltgeschichte mit dem Erscheinen Christi bzw. dem Beginn der Kirche in ihre letzte Phase eingetreten ist, war zur Zeit des Maximus weit verbreitet.⁶¹ Man muß sich freilich davor hüten, dem Prediger vorschnell eine besondere Naherwartung zu unterstellen.⁶² Die Formulierung *infructuosis est ingerendum consummationum instare saecula*⁶³ zumindest legt den Verdacht nahe, daß Maximus in seinen Predigten die Naherwartung aus pädagogischen Gründen für die „sittlich Fruchtblosen“ pflegt. Nirgends deutet er das gegenwärtige Unheil ausdrücklich als Beginn der Endzeit. Stets betont er seine Zeichenhaftigkeit.

Dieser Verdacht wird auch dadurch untermauert, daß der Prediger die Ereignisse der Gegenwart als ein *commonitionis iudicium dei* deutet:

Es ist aber gewissermaßen ein Mahngericht Gottes, zu erblicken, was du fürchten sollst, damit du einsehen kannst, daß noch mehr zu fürchten aussteht; wenn wir nämlich im Blick auf das, was wir sehen, achtsam sind, dann werden wir dadurch noch achtsamer im Blick auf das, was wir erwarten.⁶⁴

⁶¹ Vgl. z.B. Greg. Illib. tract. orig. 2,30,249-252 (CCL 69,21 Bulhart) und In Cantica Canticorum 2,6,45-56 (CCL 69,181 Bulhart). Zu einschlägigen Stellen bei Augustinus und Ambrosius vgl. die in Anm. 59 genannte Literatur, bes. Wachtel 1960 und Schwarte 1966.

⁶² So z.B. Padovese (1983, 58), demzufolge Maximus sich von Zeno, Gaudentius und Chromatius gerade darin unterscheidet, daß für ihn die Barbareninvasionen Zeichen des unmittelbar bevorstehenden Weltendes seien.

⁶³ S 91,2 (362,17f). Vgl. Opus imp. in Mt 18,6 (PG 56,728): *utile est tempus consummationis cognoscere: quia et homo in itinere constitutus, quanto magis appropinquaverit mansioni, tanto amplius incipit festinare*. Diese Schrift ist ein anonymes arianisches Werk aus der Mitte des 5. Jahrhunderts. Vgl. van Banning 1988.

⁶⁴ S 85,2 (348,19-22): *Est autem quoddam commonitionis iudicium dei uidere quod metuas, ut possis intellegere plus superesse quod metuas; dum enim cauti*

Maximus mißt den gegenwärtigen Drangsalen somit eine paränetische Bedeutung bei. Der Christ soll auf das künftige Gericht eingestimmt werden. Das über ihn hereinbrechende Unheil gibt ihm überdies Gelegenheit, sich in Tugend zu üben: „Die Widrigkeiten nämlich zu ertragen, ist dem Klugen eine Tugendübung“.⁶⁵ Wenn gleich somit das Unheil auch als eine Prüfung für den Glauben dargestellt wird, wirkt doch die theologische Deutung der Zeitereignisse bei Maximus apokalyptischer als bei Chromatius und Gaudentius;⁶⁶ in dieser Hinsicht zeigt Maximus mehr Verwandtschaft mit Ambrosius, gallischen Schriftstellern und dem Verfasser der *Consultationes Zacchaei*.⁶⁷ Es läßt sich wohl nicht entscheiden, ob der Bischof von Turin die Erwartung des Weltuntergangs fordert, weil er selbst vom nahen Ende überzeugt ist, oder ob er die Barbareneinfälle nur zum Anlaß nimmt, seinen Hörern eine Erwartungshaltung nahezu bringen. Jedenfalls betont er die Flüchtigkeit des irdischen Daseins, wenn er in Anlehnung an Paulus davon spricht, wir seien in dieser Welt lediglich *hospites* und *peregrini*.⁶⁸ Dabei wird deutlich, daß es ihm nicht um eine theoretische Erwartung geht, sondern um eine prakti-

sumus ad ea quae cernimus; cautiore ad illa efficitur quae speramus. Zu *conmonitionis* gibt es auch die Variante *commotionis* (vgl. Mutzenbecher 1962a, 348, App. 18/19). Auch dies ist eine sinnvolle Lesart: ein Gottesgericht, das aufrüttelt. Das *admonetur* (ebd. [26]) im übernächsten Satz spricht jedoch eher für die erste Variante. Zur Katastrophe als Warnung vgl. z.B. Quodv. temp. barb. 1,1,1f (CCL 60,423 Braun). Zu den „Barbarenpredigten“ des Afrikaners vgl. Eno 1989.

⁶⁵ 72,2 (302,51f): *Aduersa enim tolerare sapienti uirtutis exercitium est (...)*.

⁶⁶ Vgl. z.B. Gaud. tract. 10,22 (CSEL 68,99,206-215 Glück), wo der Jüngste Tag als ein sehr fernes Ereignis geschildert wird.

⁶⁷ Zu Ambrosius vgl. Ambr. exc. Sat. 1,31f (CSEL 73,226-228 Faller): Goteneinfall als Zuchtgericht Gottes wegen der *perfidia* des philoarianischen Valens. In fid. 2,16,137f (CSEL 78,104f Faller) identifiziert der Bischof von Mailand Gog (Ez 38,1-39,20) mit den Goten, wird aber von Hieronymus (quaest. hebr. in Gen. 10,21 [CCL 72,11 de Lagarde]; in Ez. 11,34 praef. [CCL 75,480 Glorie]) und Augustinus (civ. 20,11 [CCL 48,720f Kalb/Dombart]) in dieser Auslegung widerlegt. Augustinus lehnt auch gegen Hesychios von Jerusalem endzeitliche Erwartung ab (vgl. ep. 199 [CSEL 57,243-92 Goldbacher]). Zu apokalyptischem Denken bei gallischen Schriftstellern vgl. Fischer 1948, 105-121. In Consult. Zacch. 3,8,4f (Sch 402,218,20-220,34 Feiertag/Steinmann), einem anonymen Dialog, der nach neuester Forschungsmeinung etwa 408/410 in Gallien entstanden ist, werden in der Gegenwart die Zeichen der Endzeit gesehen, von denen Christus spricht. Zu Datierung und Lokalisierung dieser Schrift vgl. Feiertag 1994, 16-31.

⁶⁸ So in s 59,4 (237,64-238,75). Vgl. Zeno tract. 2,4 (CCL 22,166-178 Löfstedt); Gaud. tract. 18,9 (CSEL 68,155.107-114 Glück); Chrom. s 20 (CCL 9A,10-21 Lemarié).

sche Haltung, die das Weltliche mit all seinen Versuchungen zugunsten des ewigen Heiles relativiert.⁶⁹

Einen weiteren Sinn der gegenwärtigen Bedrängnis sieht Maximus darin, daß die durch sie hervorgerufenen Verteidigungsmaßnahmen sozusagen als geschichtliche Allegorese den geistlichen Abwehrkampf gegen Sünde und Teufel lehren:

Der kluge Mann wird durch diese irdischen Taten belehrt, wie er das künftige Weltgericht vermeiden soll. Wenn er nämlich sieht, wie in dieser allgemeinen Verwirrung die führenden Männer die Verteidigung durch Schutzwälle vorbereiten, wird er selbst ermahnt, wie er im künftigen Umsturz der Welt mit den christlichen Seelen die Verteidigung bereiten soll. Wir nehmen wahr, wie die Tore der Stadt bewehrt werden, wir müssen überdies in uns selbst die Tore der Gerechtigkeit bewehren (...). Jenes [das Tor der Stadt] ist nämlich aus Eisen, Stein und Pfählen erbaut, dieses [das Tor der Gerechtigkeit] ist mit Barmherzigkeit, Unschuld und Keuschheit bewehrt; jenes wird durch eine Menge von Speeren geschützt, dieses wird durch eine Vielzahl von Gebeten verteidigt. Und zum vollen Schutz der Städte pflegen die Zeichen der Principes vor den Toren zu stehen, vor den Toren unserer Seelen aber stehe das Zeichen des Erlösers. Laßt uns also, Brüder, wegen des künftigen Weltgerichtes uns mit himmlischen Waffen wappnen, legen wir den Brustpanzer des Glaubens an, schützen wir uns mit dem Helm des Heiles und verteidigen wir uns mit dem Wort Gottes wie mit einem geistlichen Schwert!⁷⁰

Maximus bedient sich mithin des historischen Geschehens, das sich vor den Augen der Turiner abspielt, als Allegorese für den heilsgeschichtlichen Kampf, den der Christ zu bestehen hat. Wie der letzte Satz der angeführten Stelle, in dem Maximus Eph 6,14-17 aufgreift, zeigt, steht der Prediger dabei in einer langen Tradition, die gewöhnlich unter dem Stichwort *militia dei* angesprochen wird.⁷¹ Was

⁶⁹ Vgl. Opus imperf. in Matth. 52,5 (PG 56,931).

⁷⁰ S 85,2-3 (348,22-349,50). Vgl. Eph 6,14-17.

⁷¹ Zum christlichen Leben als *militare* vgl. bei Maximus s 69,3 (289,51-56) und s 85,3 (349,40-42) sowie bei seinen Zeitgenossen Gaud. tract. 13,19 (CSEL 68,119,135-140 Glück); Chrom. s 30,3 (CCL 9A,136,60f.67-71 Lemarié); Greg. Illib. tract. orig. 18,21f (CCL 69,135,162-135,175 Bulhart). Der Gedanke einer sittlichen Anstrengung als einer *militia spiritualis* ist nicht genuin christlich. Vgl. Emonds 1938. Zu den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen vgl. Pfitzner 1967, 23-37; zur weiteren Tradition des Motivs vgl. Harnack 1963 und Auer 1980. Zum entsprechenden monastischen Sprachgebrauch vgl. Pricoco 1994. Zum Niederschlag der Vorstellung vom christlichen *militare* in der Ikonographie vgl. Pietri 1962.

sein Aufgreifen dieser Tradition besonders brisant und wirkungsvoll macht, ist die Tatsache, daß ihre Metaphern Maximus und seinen Hörern erschreckend real sind. Zu dieser Kriegsmetaphorik zählt auch das Bild der *legatio*, die man Gott senden solle, damit er *auxilia* schicke.⁷² Und nach s 69 sind die christlichen Fasten Festungen (*castra*); sie werden Wachen (*stationes*) genannt, weil, wer Wache steht (*stantes in eis*), die Feinde zurückschlagen kann. Wer aus dem Bündnis der Heiligen desertiert (*qui deseritur societate sanctorum*), muß die Einsamkeit der Sünder ertragen.⁷³

In der oben zitierten Passage deutet Maximus das geschichtliche Geschehen mit den klassischen Methoden der Schriftauslegung: Zunächst erkennt er den historischen Sinn der Ereignisse an, der dem Litteralsinn der Schriftauslegung entspricht: Die führenden Männer der Stadt bereiten die Verteidigung vor. Dann jedoch versucht er, der Geschichte einen tieferen Sinn zu entnehmen, indem er sie geistlich deutet. Von den geistlichen Sinnen steht bei ihm der moralische im Vordergrund: Der geschichtliche Kampf lehrt allegorisch, wie man sich zum geistlichen Kampf wappnen soll: mit Barmherzigkeit, Unschuld und Keuschheit. Der anagogische Sinn klingt insofern an, als der Prediger den Rückgriff auf geistliche Waffen mit dem künftigen Weltgericht begründet. Der allegorische Sinn hingegen ist nicht klar herausgearbeitet; man kann ihn jedoch in dem Hinweis auf den Erlöser entdecken, dessen Zeichen vor den Toren der Seele stehen sollen.⁷⁴

Eine solche Geschichtsdeutung erscheint durch eine Schriftexegese legitimiert, die außer einer *allegoria in verbis* auch eine *allegoria in factis* kennt. So stellt etwa Augustinus fest, die Schrift spreche nicht nur *in verbis*, sondern auch *in factis*. Die in ihr enthaltenen Erzählungen haben demnach nicht nur als solche einen Sinn (*in verbis*), son-

⁷² S 81,3 (333,50f): Nos (...) legationem ad deum per ieiunia destinemus, ab ipso imploremus auxilia (...).

⁷³ Vgl. s 69,1 (288,11-17) und zudem s 67,2 (280,28-281,29). Vgl. auch Luongo 1978. Dieselbe Topik findet sich auch in Predigten, die nicht ausdrücklich auf die Kriegssituation Bezug nehmen. Vgl. z.B. s 23 (91,9-11): Quisque enim frater dominicis non interest sacramenta, necessario apud deum castrorum desertor est diuinorum. Hier wird eindeutig auf die Bedeutung von *sacramentum* als Fahneneid angespielt.

⁷⁴ Das Schema der dreifachen Unterteilung des geistlichen Sinnes wird hier lediglich zur Analyse verwandt, ohne damit behaupten zu wollen, Maximus sei sich dieser Systematik bewußt gewesen.

dem auch insofern sie tatsächliche Ereignisse bezeugen (*in factis*).⁷⁵ Kann man die Geschichte, wie die Bibel sie erzählt, sinnbildlich interpretieren, so ist der Schluß nicht weit, man habe auch die Geschichte, wie man selbst sie erfährt, in dieser Weise zu verstehen. Der typologischen Konkordanz von Altem und Neuem Testament, wonach jedes Faktum des Alten Bundes als Sinnbild des Neuen aufgefaßt wird, entspricht die Konkordanz der gegenwärtigen Geschichte mit einem spirituellen Geschehen. Die Geschichte der Gegenwart hat für Maximus also eine heils- und unheilsgeschichtliche Dimension.

Zeigt sich der Ernst, mit dem der Prediger die Ereignisse seiner Zeit betrachtet, bereits in seiner Betonung des moralischen Sinnes, so wird dies zudem darin deutlich, daß er nicht bei einer rein symbolischen Geschichtsbetrachtung stehenbleibt, die in Gefahr steht, die furchterregendsten Aspekte der Geschichte nur als letztlich vernachlässigbare Zeichen für eine höhere Welt zu verstehen. Vielmehr verbindet er eine symbolistische Mentalität mit der nüchternen Denkweise, reale Vorgänge kausal, das heißt: in einer Kette von Ursachen und Wirkungen, zu verstehen.

Erscheinen Geschichte und Heilsgeschichte in der zitierten Stelle nur metaphorisch verbunden, so behauptet Maximus nämlich in anderen Zusammenhängen ein direkte Interdependenz beider. Dort werden die Kriegswirren nicht, wie in der metaphorischen Auslegung, vornehmlich von ihren Zwecken (Warnung, Mahnung, Belehrung) her gedeutet, sondern von ihren Ursachen her. Der Prediger stellt dabei im Stile eines alttestamentlichen Propheten einen Tun-Ergehen-Zu-

⁷⁵ Augustinus unterscheidet z.B. deutlich zwischen dem Faktum des Exodus und dem, was der Psalmist, der vom Exodus spricht, darüber sagt: En. in ps 113 s 1,1-2 (CCL 40,1635,22-1636,3 Dekkers/Fraipont). Vgl. auch doct. christ. 3,5,9 (CCL 32,82f Martin); s 198 (= s Dol 26) (RechAug 26 [1992] 90-141) und ver. rel. 50,99 (CCL 32,251 Daur), wo er von der *allegoria sermonis* im Unterschied zur *allegoria historiae* spricht. Nach Aug. s 77,5,7 (PL 38,486) sind die *facta* gleichsam *uerba uisibilia*. Zur Exegese des Augustinus vgl. vor allem Comeau 1930 u. Pontet 1945 sowie den kritischen Forschungsüberblick von Pizzolato 1968. Es scheint Augustinus zufolge ein bezeichnender Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Allegorese zu sein, daß jene sich auf Geschichten stützt, während diese auch auf Fakten gründet: vgl. z.B. doct. christ. 2,28,44 (CCL 32,63,40-46 Martin). Vgl. Studer 1988, 529f u. 1993, 342. Zu christlicher Kritik an heidnischer Allegorese vgl. Pépin 1958, 453-455 u. 470-474. Auch Maximus drückt den Unterschied zwischen paganen Mythen und der Heiligen Schrift in diesem Sinne aus, wenn er in s 37,3 (146,39-41) der *fabula Vlixis*, die *ficta non facta* erzähle, die biblischen *exempla* gegenüberstellt.

sammenhang her: „Der Untergang ereilt eine Stadt aus keinem anderen Grund als wegen der Sünden ihrer Einwohner.“⁷⁶ Mit dieser allgemeinen Feststellung kommentiert er die Bedrohung Ninives, um sie sogleich auf die Situation der Turiner anzuwenden: „Hört also auf zu sündigen, und die Stadt wird nicht vergehen!“⁷⁷

Von den Sünden, welche die Sicherheit der Stadt gefährden, nennt der Prediger drei beim Namen: „Wo es *luxuria*, *perfidia* und *blasphemia* gibt, einer solchen Stadt hilft der Herr nicht, weil er ja sonst weniger die Stadt als die Sünden bewahren würde, die es in ihr gibt.“⁷⁸

Für die Haltung der *luxuria* ist Maximus zufolge jener Spruch bezeichnend, den schon Paulus zitiert hat: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!“⁷⁹ Wer derart der *luxuria* hingegeben sei, den belagere ja bereits ein Feind: der Teufel.⁸⁰ Auch für Ninive konnte es nur Rettung geben, nachdem seine Einwohner die *luxuria* aufgegeben hatten, durch die sie den Zorn Gottes heraufbeschworen hatten.⁸¹

Die *perfidia* exemplifiziert Maximus in s 72 am unterlassenen Gebet:

Wenn wir geschwiegen und (des Gebers) nicht gedacht haben, als wir die göttlichen Gaben annahmen, dann werden wir als Undankbare und Unwürdige auch um ihre Darreichung gebracht, damit wir nach dem Gott, den wir in den Wohltaten nicht anerkannt haben, in den hereinbrechenden Übeln verlangen und wir, die wir nicht für die guten Dinge, die uns zum Genuß geschenkt wurden, Dank gesagt haben, durch die Widrigkeiten angestachelt werden zu bitten. So geschieht es nun, daß wir, die wir im Frieden träge waren, was das zu spendende Lob betrifft, in der gegenwärtigen Heimsuchung aufgeregt sind, was die zu bejammernenden Gefahren betrifft.⁸²

⁷⁶ S 82,1 (336,15f): *Ciuitati enim nonnisi propter ciuium peccata infertur excidium.*

⁷⁷ S 82,2 (336,17): *Desine ergo peccare, et ciuitas non peribit!*

⁷⁸ S 86,1 (352,30-32).

⁷⁹ Vgl. s 81,4 (334,79f) mit 1 Kor 15,32.

⁸⁰ Vgl. s 69,2 (288,21f).

⁸¹ Vgl. s 81,1 (332,8f). Vgl. Jon 3,3-10.

⁸² S 72,3 (303,72-79): *si accipientes diuina munera taciti et inmemores fuerimus, tamquam ingrati et indigni eorum subministratione fraudabimur, ut deum, quem beneficiis non cognouimus, malis ingruentibus requiramus; et aduersis stimulemur ad rogandum, qui prosperis gratias non egimus ad fruendum; sicut nun contigit, ut qui in pace pigri fuimus ad laudes referendas, modo in tribulatione trepidi existimus ad pericula deploranda.*

Die *perfidia* ist demnach Untreue gegenüber Gott, die sich in einer nachlässigen religiösen Praxis zeigt.

Während die *perfidia* also in einer Nicht-Beachtung Gottes besteht, geht es bei der *blasphemia* um eine falsche Darstellung Gottes, so als gäbe es in Gott unterschiedliche Ehrenränge (*gradus honorificentiae*).⁸³ Maximus hat hierbei Häretiker im Blick, die durch ihr falsches Gottesbild wie Füchse die Stadt unterhöhlen und dadurch deren Sicherheit gefährden.⁸⁴

Der Herleitung des Unheils aus der Sünde entspricht die Erklärung des Erfolges aus der Heiligkeit: „Man muß nämlich wissen, daß die Feinde mehr durch Verdienste als durch Stärke besiegt und nicht so sehr durch Kraft als durch Heiligkeit überwunden werden“.⁸⁵ Mit diesem Hinweis auf die *merita* und die *sanctitas*, Begriffen also, die sich auf die Stellung des Menschen zu Gott beziehen, wendet Maximus sich gegen jeden Triumphalismus angesichts des scheinbaren Erweises militärischer *fortitudo* und *uirtus*. Wie das Unheil Folge der Sünden ist, so ergibt sich das geschichtliche Heil aus der Heiligkeit, in der sich menschlicher Glaube und göttliche Gnade verbinden.⁸⁶

Die Deutung des geschichtlichen Krieges auf den transzendent-immanenten Kampf von Gut und Böse hin scheint zunächst die äußere Gefahr durch die Barbaren zu relativieren. Die Feinde der Seele, betont der Prediger, seien mehr zu fürchten als die Feinde des Leibes, die Barbaren.⁸⁷ Gleichwohl hat man es in den Barbaren offenbar auch mit den Feinden der Seele zu tun. Dies zeigt sich darin, daß *barbarus*, obzwar primär ein politischer Begriff, theologisch bewertet wird:

Was die politische Definition angeht, bedingt der kriegerrische Hintergrund, daß für Maximus der Ausdruck *barbarus* gleichbedeutend mit *hostis* und *inimicus* erscheint. Nirgends spricht er von Barba-

⁸³ Vgl. s 56,3 (226,82-84). S 56 läßt zwar keine Kriegssituation durchscheinen, wird hier jedoch herangezogen, um den Inhalt der in den „Kriegspredigten“ angesprochenen *blasphemia* und *haeresia* zu verdeutlichen.

⁸⁴ Vgl. s 86,2-3 (352,33-353,75).

⁸⁵ S 83,3 (340,42-45) (oben Anm.46 zitiert).

⁸⁶ Vgl. z.B. s 86,1 (352,15-19): Die Stadt kann nicht ohne *fidei arma* und *gratia dei* geschützt werden.

⁸⁷ Vgl. s 72,2 (302,35-37). Im gleichen Sinne äußert sich Quodv. temp. barb. 1,4,13 (CCL 60,429 Braun) und 1,7,32 (435).

ren, die in das römische Gemeinwesen integriert sind, obwohl zum Beispiel ein beachtlicher Teil des kaiserlichen Heeres von Nicht-Römern gestellt wurde. Dieser Sprachgebrauch verweist auf die spezifische Bedeutung, die dem Begriff *barbarus* zur Zeit des Maximus zukam. Während nämlich moderne Autoren die föderierten und integrierten Germanen ebenso wie die germanischen Feinde der Römer unterschiedslos ‚Barbaren‘ zu nennen pflegen, werden in den spätantiken Quellen die integrierten Germanen, wie Rugullis gezeigt hat, in der Regel nicht als *barbari* bezeichnet.⁸⁸ Dieser Begriff hatte sich in der Spätantike von einem vorwiegend ethnischen Begriff zu einer politischen Bezeichnung entwickelt: *Barbarus* ist nach Rugullis gleichbedeutend mit *hostis*.⁸⁹ Dem entspricht auch der Befund bei Maximus: Barbaren werden geschildert als Räuber römischen Eigentums an Menschen, Vieh, Einrichtungsgegenständen, Schmuck und kostbarer Kleidung.⁹⁰ In diesem Kontext erweist sich *barbarus* als Gegenbegriff zu *conprouincialis* und *ciuis*.⁹¹

Mit dieser politischen Kennzeichnung des Barbaren als Nicht-Römers geht bei Maximus eine theologische Bewertung einher: Es ist der Teufel, der die Feinde anstachelt, die Massen um sich sammelt und sie mit grausamem Wahnsinn bewaffnet.⁹² Diese Qualifikation der Barbaren als gottlos entspricht dem Gedanken, daß die Einwohner Turins, sofern sie sich als Katholiken verhalten, Gott auf ihrer Seite haben müssen:

⁸⁸ Vgl. Rugullis 1992, 44-51. Zum selben Ergebnis kommt auch Corbellini 1977 im Blick auf den Sprachgebrauch bei Ambrosius.

⁸⁹ Vgl. ebd. 129-133.

⁹⁰ S 18,2 (68,40-45): *Ecce senex pater captum deflet filium (...); innocens rusticus perditum ingemescit iuuenecum (...); ecce religiosa uidua tota supellectili dispoliatam domum suam dolet (...)*. S 18,3 (69,66-68): *Vnde enim barbaro auri gemmarumque monilia? Vnde pellito serica uestimenta? Vnde, rogo, Romana mancipia?*

⁹¹ Vgl. 18,3 (69,68f): *Scimus ea [mancipia] conprouincialium nostrorum esse uel ciuium*.

⁹² Vgl. s 83,1 (339,6-11): *potentior est ad protegendos famulos suos Christus quam diabolus ad instigandos inimicos. Quamuis enim idem diabolus colligat sibi turbas et crudeli eas armet insania, tamen facile destruuntur (...)*. Aus dem Kontext geht eindeutig hervor, daß mit den *inimici* und den *turbae* die Barbaren gemeint sind: ebd. (13-15): *non potest timere barbarum, qui timuerit saluatorem; nec potest metuere hostis impetum, qui Christi praecepta seruauerit*. Vgl. Devoti 1981, 160f mit Anm. 22. Vgl. auch s 72,2 (302,39-42): *Nam ipsi nobis spirituales hostes hos carnales inmittunt, ut probemur in tribulatione positi, quam simus confidentes in deo, qui de solo ipso remedium postulemus*.

Die Stadt wird geschützt, wenn es Gott selbst ist, der sie schützt. Gott aber schützt sie—wie es geschrieben steht –, wenn die, die in ihr wohnen, alle maßvolle, ernste Christen und Katholiken sind.⁹³

Maximus sieht darum die äußere politische Bedrohung, die das Barbarenheer darstellt, untrennbar verbunden mit der inneren religiösen Gefahr, die von den Häretikern ausgeht. Diese unterhöhlen und destabilisieren wie Füchse die Stadt.⁹⁴ In einem Atemzug ruft er deshalb dazu auf, durch Fasten, Gebet und Nachtwachen „sowohl die Wildheit der Barbaren fernzuhalten als auch die Hinterhalte der Häretiker“ zunichte zu machen.⁹⁵

Der gedankliche Konnex von *barbaritas* und *haeresia* dürfte auch durch eine reale Verbindung provoziert sein, die Maximus zwar nirgends ausdrücklich erwähnt, der er sich gleichwohl bewußt gewesen sein muß: Die Barbaren gehörten, soweit sie bereits Christen waren, großenteils dem arianischen Bekenntnis an.⁹⁶ Die religiöse und die politische Andersheit verbanden sich somit in denselben Menschen zu einer doppelten Gefährdung der *ciuitas romana*.⁹⁷

⁹³ S 86,1 (352,25-28): Tunc ergo ciuitas munita est, quando eam magis deus ipse custodit, tunc autem eam custodit deus [vgl. Ps 126,1], sicut scriptum est, quando habitantes in ea sunt omnes moderati graues christiani atque catholici.

⁹⁴ Vgl. s 41,5 (167,103) und s 86,2-3 (352,33-353,75).

⁹⁵ S 86,3 (353,72-75): Igitur, fratres, armemus nos per hanc ebdomadam ieiuniis orationibus atque uigiliis, ut interueniente misericordia dei et barbarorum repellamus feritatem et haereticorum insidias retundamus!

⁹⁶ Alarich war „Arianer“, Radagaisus hingegen Heide. Vgl. Aug. civ. 5,23 (CCL 47,159 Dombart/Kalb); Oros. hist. 7,37,5 (3,108 Arnaud-Lindet); Marcell. chron. II 406,2 (MGH.AA 11,68 Mommsen). Vgl. auch Schäferdiek 1978, 492-548.

⁹⁷ Simonetti (1980, bes. 371f) vertritt die These, daß die Barbaren unter anderem deshalb lieber „Arianer“ als Nizäner wurden, weil das nizänische Bekenntnis den offiziellen Glauben des Reiches darstellte. Die Distanz, die sie trotz aller Bewunderung für die *romanitas* politisch zum Reich bewahren wollten, sollte sich religiös im arianischen Credo niederschlagen, das sowohl Nähe zu dem nun christlichen Römertum (insofern es sich um ein christliches Bekenntnis handelt) als auch Distanz zu ihm (insofern es nicht den Reichsglauben wiedergab) ausdrückte. (Freilich kann man, anders als Simonetti, den Arianismus der Germanen einfach auf einen „historischen Zufall“ zurückführen: Sie begegneten dem Christentum zuerst in der arianischen Form.) Umgekehrt dürften, wie etwa Chadwick vermutet (1972, 292), die Angriffe der arianischen Barbaren auf das Imperium „die Identifikation der Katholiken mit dem römischen imperialen Ideal“ wesentlich verstärkt haben. Auch Maximus scheint sich um die Assimilation von *romanitas* und *christianitas catholica* zu bemühen. Bei anderen zeitgenössischen Autoren geht die Tendenz ebenfalls dahin, daß ‚Christentum‘ und ‚römische Zivilisation‘ austauschbare Begriffe werden. So bezieht zum Beispiel Optatus von Mileve eine Bischofsgeneration vor Maximus in Numidien die Herkunft der von ihm als *ecclesia* gedeuteten Braut des Hohenliedes, nämlich den Libanon, auf das *imperium romanum*, „wo es heiligen Priesterschaften, Reinheit und Jungfräulichkeit gibt, die es bei den Barbarenvölkern nicht gibt“ (schism. donat. 3,3

Was all diesen unterschiedlichen Aspekten von Maximus' Zeitdeutung zugrundeliegt, ist der Gedanke, daß geschichtliche Ereignisse sich in dem Bewußtsein einsichtig machen lassen, daß sie auf das Handeln Gottes zurückgehen. Da der Gedanke, der Wille Gottes manifestiere sich in geschichtlichen Ereignissen, sich in der Bibel findet, kann der Prediger in dem Versuch, durch Allegorese, Ätiologie und Teleologie Sinn zu stiften, auf biblische Paradigmen zurückgreifen. Es sind primär die alttestamentlichen Geschichten von Krieg und anderem kollektivem Unheil, die der Prediger auf die Gegenwart hin auslegt, wie der Kampf des Elischa gegen die Aramäer⁹⁸ und des David gegen Goliath⁹⁹, die Bedrohung Ninives¹⁰⁰ und die Zerstörung Sodoms und Jerichos¹⁰¹. Die Ausführlichkeit, in der Maximus diese biblischen Geschichten nacherzählt, läßt darauf schließen, daß sie nicht vorher als Lesung vorgetragen wurden.¹⁰² Der Bischof hat demnach allein aus aktuellem Anlaß in der Predigt auf sie zurückgegriffen. Als für die ‚Kriegspredigten‘ wichtigste Stelle des Neuen Testaments zitiert Maximus die oben schon erwähnten Herrenworte Lk 21,10 und 31.¹⁰³

Mit seiner Geschichtstheologie, soweit sie sich aus den Sermones erschließen läßt, fällt Maximus nicht aus dem Rahmen seiner Zeit. Auch Prudentius erklärt den geschichtlichen Erfolg aus der Reaktion Gottes auf die religiös-sittliche Bewährung der Menschen, wenn er schreibt, Christus habe dem katholischen Kaiser, Honorius, den Sieg bei Pollentia geschenkt, weil die Römer die Gebote Gottes halten.¹⁰⁴

[CSEL 26,74,3-9 Ziwsa]. Zu ähnlichen Anschauungen bei gallischen Autoren vgl. Fischer 1948, 209-213.

⁹⁸ Vgl. s 83,2-4 (339,23-340,79) mit 2 Kg 6,13-20.

⁹⁹ Vgl. s 85,3 (349,45-350,72) mit 1 Sam 17,38-51. Dieses Bild gebraucht auch Quodvultdeus hinsichtlich des Kampfes gegen die Barbaren, wobei er die Barbaren ausdrücklich als Arianer bezeichnet: temp. barb. 2,14,2-9 (CCL 60,486,4-38 Braun). Vgl. Courcelle 1964, 133.

¹⁰⁰ Vgl. s 81,1-4 (332,2-334,81) mit Jon 3,3-10.

¹⁰¹ Vgl. s 82,3 (337,57-63) mit Gen 19,18-22.

¹⁰² Außerdem fehlen in diesen Predigten Floskeln wie *lectum est* o.ä.

¹⁰³ S 85,1 (348,7-9). S.o. S. 48.

¹⁰⁴ Vgl. Prud. c. Symm. 2,708f (CCL 126,235 Cunningham); 738 (236); 745f (237); 816-819 (239). Vgl. Chavanne 1899, 332-352 und 383-413. Zu dem paganen wie christlichen Römern gemeinsamen Willen, die *Roma aeterna* gegen die *Gothia* zu verteidigen, vgl. Evenepoel 1990, 31-43. Bezeichnenderweise hebt Orosius (hist. 7,37,2 [3,107 Arnaud-Lindet]) zu demselben Ereignis, der Schlacht bei Pollentia, die *impietas* des römischen Feldherrn Saul hervor, der unbedingt am höchsten christlichen Feiertag, an Ostern, kämpfen wollte, um die Barbaren besser zu überraschen: Im

Nach Augustinus hat sich Gott im Erfolg über Radagaisus als „wahrer Herr und Lenker der Geschichte“ erwiesen.¹⁰⁵ Bezeichnenderweise bittet Chromatius von Aquileia gerade zu dieser Zeit Rufinus, die Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea zu übersetzen, um die Moral seiner Gläubigen zu stärken¹⁰⁶; Eusebius hatte darin zu beweisen versucht, daß das christliche Volk unbesiegbar ist.¹⁰⁷

Wenn es auch gewiß ist, daß Maximus die geschichtlichen Ereignisse mit Hilfe der theologischen Begriffe *peccatum* und *sanctitas* zu erklären versucht, er also grundsätzlich eine Geschichtstheologie hat, so läßt sich doch nicht entscheiden, wo diese in der ganzen Bandbreite zwischen dem Optimismus des Orosius und der Skepsis des Augustinus anzusiedeln ist, mehr auf seiten des spanischen Presbyters, welcher der Synthese der empirischen Kirche mit dem Römischen Reich eine providentielle Rolle zuschreibt, oder näher bei dem Afrikaner, für den die *civitas dei* eher eine eschatologische Größe darstellt.¹⁰⁸

3 Die pastorale Reaktion auf die Zeitereignisse

Seine theologische Deutung der Ereignisse erlaubt es dem Bischof von Turin, seiner Gemeinde Trost und Ermutigung zu spenden. Grund zur Hoffnung zieht er vor allem aus biblischen Exempla. Das Beispiel Zoars zeige, daß eine Stadt allein deshalb gerettet werden kann, weil ein einziger Gerechter, in diesem Fall Lot, in ihr Zuflucht gefunden hat.¹⁰⁹ Den Ninivitem wurde für ihr Fasten Hilfe zuteil,¹¹⁰

Gegensatz zu Prudentius schreibt Orosius nach dem Fall Roms von 410, d.h. aus der Perspektive geschichtlichen Unheiles, das seine Sicht bestimmt. Zu Orosius' Geschichtsbewußtsein vgl. Alonso-Núñez 1993, 197-213.

¹⁰⁵ Aug. civ. 5,23 (CCL 47,159 Kalb/Dombart): uerus dominus gubernatorque rerum; ähnlich Paulin. Nol. carm. 21,4-12 (CSEL 30,2,158 Hartel).

¹⁰⁶ Vgl. Rufin. hist. praef. (CCL 20,267f Mommsen/Simonetti). Vgl. Villain 1946, 164-210.

¹⁰⁷ So etwa Eus. hist. eccl. 1,4,2 (GCS 9/1,38,10-17 Schwartz).

¹⁰⁸ Aus der Fülle der Literatur, die Orosius und Augustinus derart als Exponenten betrachten, seien hier genannt: Corsini 1968, 193-215; Marrou 1970, 59-87; Goetz 1980, 136-147. Zur zunehmenden Skepsis des Augustinus über den Wert des römischen Reiches vgl. Lohse 1962, 447-475.

¹⁰⁹ S 82,3 (337,57-61): Legimus autem quod de Sodomitarum excidio meritis suis Loth solus liberauerit ciuitatem, quod plus ualuerit ad saluandum unius gratia quam ad euertendum peccata multorum. Exeunti enim illi de Sodomis hospitii causa Segor parua conceditur. Vgl. Gen 19,18-22.

¹¹⁰ Vgl. s 81 (332-334). Vgl. Jon 3,3-10.

Elischa dank seines Gebetes¹¹¹ und David wegen der Kraft seines Glaubens¹¹². Gerade die Erzählung über Elischa zeige, daß Gott die Seinen mit Truppen von Engeln umgibt.¹¹³ Es gibt also keinen Grund zu verzweifeln, denn Gott vergißt niemanden.¹¹⁴ Überdies ist das gegenwärtige Unheil nicht zu fürchten, da es auch ein Zeichen der Nähe des Erlösers ist:

(...) je näher wir dem Untergang der Welt sind, desto näher sind wir auch dem Reich des Erlösers (...). Und deshalb muß ich die kommenden Widrigkeiten nicht fürchten, weil ich vielmehr durch diese Zeichen erkennen kann, daß der Erlöser kommt.¹¹⁵

Darüber hinaus versucht der Bischof, die Moral seiner Gemeinde dadurch zu stärken, daß er die Macht des Feindes aus Fleisch und Blut relativiert:

Wiewohl uns auch in diesem Leben Räuber aus Fleisch und Blut, welche die Barbaren sind, nicht fehlen, so fürchte ich diese dennoch weniger, die, wenn sie auch das Vermögen wegnehmen, doch nicht die Gerechtigkeit wegnehmen können; wenn sie auch Gold stehlen, können sie gewiß nicht Christus stehlen; wenn sie auch Silber rauben, können sie nicht den Erlöser rauben.¹¹⁶

Maximus geht über bloße Trostworte hinaus, indem er Strategien zur Abwendung des Unheils aufzeigt. Denn wie die Turiner wegen ihrer Sünden für das hereinbrechende Unheil selbst verantwortlich sind, so liegt es auch in ihrer Hand, durch Glaube und Heiligkeit dieses Unheil abzuwenden. Maximus schildert vor allem drei Verhaltensweisen, die ihm zufolge zu einer Niederlage führen müssen und deshalb zu meiden sind: den Rückfall ins Heidentum, die Häresie und das Vertrauen allein auf menschliche Mittel.

Es gibt nämlich einige, die, auf die Probe gestellt, sagen, daß ihre Feinde durch böse Mittel (*malae artes*) siegen und sie deshalb mit solchen

¹¹¹ Vgl. s 83,3 (340,45f). Vgl. 2 Kg 6,13-20.

¹¹² Vgl. s 85,3 (349,40-350,72). Vgl. 1 Sam 17,38-51.

¹¹³ Vgl. s 84,1 (343,2-31). Vgl. 2 Kg 6,13-20.

¹¹⁴ Vgl. s 70,3 (294,52f): deus nullius obliuiscitur nullius est inmemor.

¹¹⁵ S 85,1 (348,5f.11-13): quanto proximi sumus a mundi excidio, tanto magis a regno sumus proximi saluatoris (...). Atque ideo uenientem aduersarium timere non debeo, quia per haec signa uenire potius intellego saluatorem.

¹¹⁶ S 72,2 (301,21-25): Quamuis in hac ipsa uita etiam carnales nobis, qui sunt barbari, piratae non desunt, minus tamen eos timeo, qui et si auferunt patrimonium, non possunt auferre iustitiam; si aurum tollunt, Christum certe tollere non possunt; si diripiunt argentum, non possunt diripere saluatorem.

Mitteln überwunden werden müssen; dabei verzweifeln sie an Gott und erleben von Dämonen den Sieg.¹¹⁷

Die gleiche Argumentation, die Maximus hier referiert, verwenden auch die Heiden Roms angesichts des erfolgreichen Vordringens des Radagaisus im Jahre 406: Sie glauben nach dem Bericht des Augustinus, daß „die ihm [Radagaisus] helfen und ihn beschützen, denen er täglich Opfer darbringt; er könne nicht von denen besiegt werden, die weder den Göttern Roms opfern noch anderen erlauben, dies zu tun.“¹¹⁸ Als Rom belagert wird, versuchen einige Römer, alte Götterbilder wiederzuerlangen, die beseitigt worden waren, oder sie opfern sogar Götterbildern, die sie verloren haben.¹¹⁹ Das Eindringen der Barbaren hat nicht nur in der ewigen Stadt den Rückgriff auf den alten Kult hervorgerufen und dadurch gezeigt, wie schwach der christliche Glaube noch verwurzelt war. Die Religiosität dieser Übergangszeit weist zum Teil synkretistische Züge auf: Man möchte an der Gunst der neuen Staatsreligion teilhaben, doch zugleich die Wirkkraft des alten Kultes nicht missen. Ein typischer Vertreter dieser Haltung ist Claudianus, der, nominell schon ein Christ, neben

¹¹⁷ S 72,2 (302,42-45): Sunt enim quidam qui in tribulatione positi dicant malis artibus hostes uincere, isdem eos artibus debere superari, desperantes de deo a daemonibus uictoriam flagitantes.

¹¹⁸ Aug. civ. 5,23 (CCL 47,159,22-25 Kalb/Dombart). Der Bischof von Hippo hat dies wohl von römischen Flüchtlingen in Karthago gehört (vgl. s 105,10,13 [PL 38,624]). Auch nach Orosius (hist. 7,37,6-11 [3,108-110 Arnaud-Lindet]) haben die Italiker und Bewohner der Urbs auf Götzenkult zurückgegriffen und öffentlich den Namen Christi gelästert.

¹¹⁹ Vgl. Aug. s 105,10,13 (PL 38,625). Von Innozenz I. wird eine Geschichte erzählt, deren Historizität im einzelnen zwar zweifelhaft ist, deren Umstände jedoch für den Synkretismus der Zeit bezeichnend erscheinen: Als Alarich im Jahre 408 auf Rom zumarschiert, erhält man in der ewigen Stadt Nachricht, daß in der umbrischen Stadt Narnia Opfer des alten Kultes zu Feuer- und Donnerwundern geführt haben, welche die Goten ihre Belagerung abbrechen ließen. In Rom, wo man nun auf ähnliche Mittel vertrauen möchte, setzt sich Pompeianus, der Präfekt der Stadt, mit Innozenz I. in Verbindung, um sein Einverständnis zur Ausübung des alten Kultes, zu dieser Zeit ein eindeutiger Rechtsbruch, zu erlangen. Innozenz soll „die Rettung der Stadt über seinen eigenen Glauben“ gestellt und der geheimen Ausübung der notwendigen Riten zugestimmt haben. Da die Heiden sich jedoch nur von einem öffentlichen Kult auf dem Kapitol und dem Forum Hilfe versprochen, sich aber nicht trauten, diesen Rechtsbruch zu begehen, sei es nicht dazu gekommen. Vgl. Zos. hist. nov. 5,41 (60,20-63,2 Paschoud). Es dürfte sich hierbei um eine pagane Legende handeln, die der heidnische Historiker Zosimus um das Jahr 500 entsprechend seinem Programm, die christliche Historiographie zu konterkarieren, in seine *Historia nova* aufnimmt. Zu Zosimus' Absichten vgl. Cracco Ruggini 1976, 23-36. Zu Innozenz vgl. Demougeot 1954, 23-38 und Montero 1990, 405-412.

den christlichen Heiligen¹²⁰ auch Jupiter um Hilfe gegen die Barbaren bittet.¹²¹ Der Bischof von Turin jedoch macht in dieser Sache keine Zugeständnisse: Die alten Götter sind *daemones* und die ihnen gewidmeten Kulte *malae artes*. Deshalb hat, wer solches tut, seine Seele verloren.¹²²

Implizit fordert der Bischof auch dazu auf, zum Schutz der Stadt die Häresie zu meiden und gegen Häretiker vorzugehen, wenn er sagt, Gott beschütze die *ciuitas* dann, wenn „die, die in ihr wohnen, alle maßvolle, ernste Christen und Katholiken sind.“¹²³ Dies geht möglicherweise auch aus s 49 hervor, in dem Maximus den Seesturm von Lk 4,38-5,4 auf die Anwesenheit des Judas im Boot zurückführt:

Wenn also durch die Sünde des einen Judas alle Apostel gefährdet werden, sollten wir uns aufgrund dieses Beispiels vor dem Treulosen (*perfidum*) und dem Verräter (*proditorem*) hüten, damit nicht durch den einen die vielen ins Wanken geraten! Ja, laßt ihn uns dereinst aus unserem Boot werfen, daß der Herr nicht schlafe, sondern über uns wache.¹²⁴

Mit den Bezeichnungen *perfidus* und *proditor* spielt der Bischof vielleicht auf den Häretiker an, der aus dem Boot der Kirche zu werfen ist.¹²⁵

Als ebenso kontraproduktiv wie Götzendienst und Häresie erweist sich in den Augen des Bischofs das ausschließliche Vertrauen auf die eigene militärische Stärke. Am Beispiel des David, der mit der Kraft des Glaubens den militärisch überlegenen Goliath besiegt habe, legt Maximus dar, „daß nicht von Waffen allein der Sieg zu erhoffen, sondern er im Namen des Erlösers zu erbeten ist.“¹²⁶ Wohlgemerkt:

¹²⁰ Vgl. Claud. *carm. min.* 50 (MGH.AA 10,340 Birt).

¹²¹ Claud. *get.* 100-103 (MGH.AA 10,263 Birt). Das Urteil Augustins ist angesichts dessen nur allzu verständlich: Claudian war a Christi nomine alienus (civ. 5,26 [CCL 47,162,28f Kalb/Dombart]). Vgl. Vanderspoel 1986, 244-255.

¹²² S 72,2 (302,48): (...) suas animas perdiderunt.

¹²³ S 86,1 (352,26-28) (zitiert in Anm. 93).

¹²⁴ S 49,4 (194,93-97). Zu dieser Auslegung vgl. Ambr. in Luc. 4,68-72.77 (CCL 14,847-902 u. 134,935-944 Adriaen).

¹²⁵ Vgl. Aug. *ep* 138,2,14 (CSEL 44,139,18-141,9 Goldbacher): Laster und Häresie als „innere Feinde“, die eine starke „Heimatfront“ erfordern.

¹²⁶ S 85,3 (350,71f): (...) quod non in armis tantum speranda uictoria est sed in nomine saluatoris oranda. Vgl. ebd. (349,42-350,70) mit 1 Sam 17,38-51. Mit dieser Haltung steht der Bischof von Turin in Einklang mit anderen christlichen Autoren seiner Zeit, etwa mit seinem Amtsbruder in Nola, Paulinus. Vgl. dessen *carm.* 26,103-106 (CSEL 30,250 Hartel) und 196-199 (253): Statt auf militärische Mittel solle man auf die Interzession der Heiligen bei Gott vertrauen. Dieses Gedicht zum Fest des heiligen Felix am 14. Januar datiert Courcelle (³1964, 34, Anm.2) in das

Nicht von Waffen *allein*, aber doch wohl auch nicht ohne sie ist der Sieg zu erhoffen. Dies bestätigt auch eine Äußerung über den Soldatenstand: „Bei jedem Christen soll an erster Stelle der Ehrbarkeit der Kriegsdienst stehen.“¹²⁷

Neben der Aufzählung dessen, was man zu meiden hat, führt Maximus im einzelnen aus, was der Christ angesichts der gegenwärtigen Bedrängnis positiv tun soll. Im Vordergrund steht dabei immer wieder die traditionsreiche biblische Trias von Gebet, Fasten und Almosen, die er als „Waffen des Glaubens“ anmahnt.¹²⁸ Gelegentlich fordert er auch zum Psalmensingen¹²⁹ und zu Vigilien¹³⁰ auf. Falls Maximus, wie oben plausibel gemacht wurde, auch außerhalb der üblichen Bußzeiten Fastenzeiten zur Abwendung akuter Gefahren ausgerufen hat, haben wir es mit einem zumindest für den lateinischen Bereich zu dieser Zeit sonst nicht bezeugten Vorgehen zu tun.¹³¹

Ein besonderes Problem spricht der Prediger in s 82 an: Einige Bürger schicken sich an, vor dem nahenden Feind zu fliehen. Ihr Ziel waren vermutlich Regionen wie Sizilien und Sardinien.¹³² Maximus

Jahr 402; Bury (1958, 168, Anm.6) sieht darin jedoch eher die Situation von 406 widergespiegelt.

¹²⁷ S 26,1 (101,24f): Apud omnem christianum prima honestatis debet esse militia.

¹²⁸ Vgl. z.B. s 72,3 (302,56-29): *ieiunare, elemosinas facere, orare*; s 81,3 (333,59-61): Aliter autem proximi deo esse non possumus, nisi ad eum ieiuniis orationibus et elemosinis propinquemus; s 83,1 (339,17f): Arma autem haec nostra sunt, quibus nos saluator instruxit: oratio misericordia atque ieiunium. In 83,3f (340,42-341,79) wird am Beispiel von Elischas Gebet zum Sieg über die Aramäer die Notwendigkeit und Wirksamkeit des Betens in der Not aufgezeigt. Und in s 81 und s 82 dienen die Niniviter als Vorbild speziell für das Fasten. Vgl. ähnlich Joh. Chrys. in Gen. 24,6 (PG 53,214f), dazu Duval 1973, 259 u. 545. Zur Trias christlicher Werke vgl. R. Arbesmann, Art. Fasten = RAC 7 (1969) 447-493, dort 455 u. 486f, der bei seiner Liste von Fastenmotiven das politische Motiv nicht thematisiert (vgl. ebd. 485-492).—Auch auf die Kinder sollte sich nach dem Willen des Bischofs von Turin die Fastenpflicht erstrecken: s 81,2 (333,36-43). Zum Fasten der Kinder vgl. auch Anonymus africanus in Ion. (192,91f Grégoire).

¹²⁹ Vgl. s 86,1 (352,10f): Bonum est igitur in tribulatione orare ieiunare psallere misereri.

¹³⁰ S 86,3 (353,72-75): Igitur, fratres, armemus nos per hanc ebdomadam ieiuniis orationibus atque uigiliis, ut interueniente misericordia dei (...) barbarorum repellamus feritatem (...)!

¹³¹ Zum Beten gegen die Barbaren vgl. Ambr. fid. 2,16,136-143 (CSEL 78,104-107 Faller) und Paul. Nol. carm. 26,255-258 (CSEL 30,255 Hartel). Zum Gebet bei Maximus vgl. Pellegrino 1981.

¹³² Claudian. get. 5,213-226 (MGH.AA 10,267f Birt) erzählt von Reichen der norditalischen Städte, die vor den Barbaren nach Sardinien oder Sizilien fliehen.

versucht mit allen ihm zur Verfügung stehenden Argumenten, ihnen die Flucht auszureden. Zunächst appelliert er an ihre Heimatliebe:

Völlig ungerecht und treulos (*impius*) ist ein Sohn, der seine darniederliegende Mutter im Stich läßt. Gleichsam eine liebe Mutter (*mater pia*) ist nämlich die Heimatstadt (*patria*), die dich geboren, die dich genährt, die dich, so daß du überhaupt fliehen kannst, reich gemacht hat.¹³³

An diesen letzten Gedanken („die dich ... reich gemacht hat“) anknüpfend, weist er auf die Unmoral des Fluchtmotives hin: „Von Habgier (*avaritia*) geleitet, weil du fürchtest, deine Reichtümer zu verlieren, zauderst du nicht, deiner Mutter gegenüber untreu (*impius*) zu werden.“¹³⁴ Mit rhetorischen Fragen und der ironischen Anrede *o bone ciuis* leitet er daraufhin zur Kritik eines weiteren Beweggrundes über, der Furcht vor Gefangenschaft: Ob er, der Fluchtwillige, denn nicht wisse, daß es die schlimmste Gefangenschaft (*prima captiuitas*) ist, die Heimat nicht zu sehen und das feindselige Exil des Aufenthalts in der Fremde (*hostile peregrinationis exilium*) auf sich zu nehmen, also freiwillig genau das zu ertragen, womit man Verbrecher zu bestrafen pflegt?¹³⁵ Maximus beendet den ersten Teil seiner Argumentation, indem er die Unvernunft beider Motive aufzeigt: Das, was man durch die Flucht zu retten hoffe, den Reichtum und die Freiheit, werde man in der Fremde nicht lange bewahren können, zu groß sei erwiesenermaßen das Mißtrauen der Einheimischen gegenüber Flüchtlingen.¹³⁶ Auf diese nicht eigentlich theologischen Argumente folgt, wie stets bei Maximus, die biblische Begründung seiner Haltung: Der Herr habe Abraham gesagt, daß eine Stadt durch zehn Gerechte, die in ihr leben, gerettet werden könne (Gen 18,32). Wer also die Stadt verlasse, glaube nicht, daß in ihr zehn Gerechte leben. Ja, sogar ein Gerechter reiche aus, wie die Rettung Zoars um Lots willen zeige (vgl. Gen 19,18-22).¹³⁷

In seiner Haltung zur Flucht in Kriegsgefahr unterscheidet sich Maximus von Augustinus, der offenbar grundsätzlich nichts gegen

¹³³ S 82,2 (336,24-27): Iniustus plane et impius est filius qui periclitantem deserit matrem. Mater enim quoddammodo dulcis est patria, quae te genuit quae te nutriuit quae, ut fugere possis, te diuitem fecit. Der Gedanke, daß die *patria* einer *mater* ist, ist klassisch: vgl. z.B. Verg. Aen. 3,96 u. Liv. 5,54,2.

¹³⁴ Ebd. (29f).

¹³⁵ Vgl. ebd. (336,31-337,40).

¹³⁶ Ebd. (337,40-50).

¹³⁷ Ebd. 3 (337,51-63).

die Flucht der Bürger von Hippo einzuwenden hat, sondern sogar Aufrufe zur Flucht billigt.¹³⁸ Der Grund dieser Differenz liegt vermutlich in der schärferen Sozialkritik des Turiners, der ausdrücklich darauf aufmerksam macht, daß ja nur der Reiche die Möglichkeit zur Flucht besitzt: „Denn wenn dir nicht umfangreiche Vermögen für die Kosten zu Gebote stünden, dann hättest du nicht die Mittel zur Flucht.“¹³⁹ Vielleicht hätte er die Flucht gutgeheißen, wenn jeder die Möglichkeit dazu gehabt hätte. In seiner Kritik hat er offenbar bestimmte Personen im Blick, die er auch in anderen Predigten scharf angreift, weil sie ihre Sklaven mißhandeln, in der Fastenzeit ihrem Jagdvergnügen nachgehen, in der Kirche unaufmerksam sind und auf ihren Ländereien heidnische Kulte dulden.¹⁴⁰ Außerdem wirft er ihnen, die nun selbst fliehen möchten, ihr eigenes Verhalten gegenüber Flüchtlingen vor, die nach Turin gekommen sind:

Glaub mir, in einer fremden Stadt wirst du genau das hören, was du in deiner eigenen Heimatstadt oft anderen gesagt hast¹⁴¹: „Weshalb lebst er in der Verbannung? Weshalb ist dieser Flüchtling hierher gekom-

¹³⁸ Augustinus gestattet es Pinianus, dem Gatten der Melania, Großgrundbesitzer in Afrika, zu fliehen, falls Hippo von den Goten angegriffen werde (vgl. Aug. ep. 126,4 [CSEL 44,10,20-11,9 Goldbacher]). In ep. 228 antwortet der Bischof von Hippo auf die Frage des Honoratus, ob Bischöfe und Kleriker beim Herannahen des Feindes, hier der Vandalen im Jahre 429, fliehen dürfen: Zumindest ein Teil des Klerus müsse um der Seelsorge willen bleiben (vgl. ebd. 2 und 12 [CSEL 57, 485,1-486,6 u. 494,9-495,15 Goldbacher]), aber man könne zum Volk sagen: „Wenn ihr fliehen wollt, so löst ihr uns von unseren Banden, die uns zurückhalten“ (ebd. 13 [495,16-496,10]). Vgl. auch Possid. vit. Aug. 30,3-51 (Vite dei santi 3,212-234 Bastiaensen).

¹³⁹ S. 82,2 (336,27f): Nam si non tibi suppeteret sumptuum copiosa substantia, fugae praesidium non haberet. Vgl. auch den vorhergehenden, in Anm. 133 bereits zitierten Satz s. 82,2 (336,26f).

¹⁴⁰ S.u. S. 101-106 und 115-121.—Es gibt noch andere Erklärungen für Maximus' Predigt gegen die Flucht: Chaffin (1975, 1041-1053) und in seinem Gefolge Lizzi (1989, 184f) sehen in dem Hinweis auf die Sohnespflicht gegenüber der *pia mater patria* ein Indiz dafür, daß Maximus in einer alten Tradition römischer Bürgerethik steht. Zangara (1992, 517f) entdeckt in der Predigt hingegen den Versuch des Bischofs, die Basis seiner Mission, nämlich die Reichen und Mächtigen, in der Stadt zu sichern. Beide Deutungen sind nicht unvereinbar mit der Erklärung aus einer schärferen Sozialkritik: Diese zielte wohl gerade deshalb so stark auf die Reichen und Mächtigen, weil Maximus diesen Personenkreis für die Christianisierung in Dienst nehmen wollte.—Eine ähnlich ablehnende Haltung gegenüber der Flucht legt Johannes Chrysostomus an den Tag: De statuis hom. 5,5-6; 13,1; 16,1 (PG 49,76f; 137f; 161). Zu dem Bischof von Konstantinopel vgl. auch Duval 1973, 258-263, bes. 259, Anm.91.

¹⁴¹ Ebd. 2 (337,46f).

men? Trachtet er etwa danach, auch unsere Stadt zu unterdrücken, wie er seine Heimatstadt unterjocht hat?¹⁴²

Dieses Zitat enthält nicht nur den versteckten Vorwurf des Predigers an den fluchtwilligen Reichen, seine Heimatstadt unterdrückt zu haben; es weist auch auf einen Personenkreis hin, dem in diesen bewegten Zeiten die besondere Sorge des Bischofs gilt: die Flüchtlinge.

Als Radagaisus im Jahre 405 Noricum plünderte, löste er eine Fluchtwelle nach Oberitalien aus. Neben den norischen Flüchtlingen hat Turin vermutlich auch Menschen beherbergt, die ab 407 aus Gallien vor den Germanen fliehen mußten. Fragt man nach Maximus' Haltung gegenüber den Flüchtlingen, dann fällt auf, daß er den Ausdruck *fugitiuus*, den er in der eben genannten Predigt dem Reichen in den Mund legt, selbst vermeidet. Offenbar weil *fugitiuus*, ein Wort, das auch einen entlaufenen Sklaven und einen geflohenen Verbrecher bezeichnen konnte, despektierlich wirkt, zieht er den neutraleren, freilich auch weiteren Begriff *peregrinus* vor. Zwar muß nicht immer, wenn von einem *peregrinus* die Rede ist, ein Flüchtling gemeint sein. Doch in der kriegsvollen Zeit, in der Maximus wirkt, dürften die meisten *peregrini*, die sich in Turin aufhalten, vor den Barbaren aus ihrer Heimat geflohen sein. Dies bestätigt auch die Paraphrase, die der Prediger in s 59 für *peregrini* gebraucht: „die entweder ohne Haus oder ohne Heimat sind und auf dem ganzen Erdkreis als Verbannte umhergetrieben werden“.¹⁴³

Gerade diesen Fremden gegenüber soll die Gemeinde ihre Taufversprechen einlösen:

Achtet also auch ihr, Brüder, auf das, was ihr Gott versprochen habt, als ihr zum ersten Mal die Gnade des Glaubens empfangen habt! Seht nur die Scharen an Fremden oder Ausländern in unserer Stadt!¹⁴⁴

An anderer Stelle heißt es: „Reiche sie [die Hand] dem Fremden häufiger um der Gastfreundschaft willen (...)“.¹⁴⁵

¹⁴² Ebd. (42-44): „Vnde iste exulat? Vnde iste fugitiuus aduenit? An et nostram ciuitatem opprimere nititur sicut patriam suam pressit?“

¹⁴³ S 59,4 (237,61f): qui erant siue domo siue patria et toto orbe exules iactabantur. Die Vergangenheitsform gehört nicht zur Definition, sondern ergibt sich aus dem Kontext.

¹⁴⁴ S 17,3 (65,87-89): Videte ergo et uos, fratres, quid promiseritis deo, cum primum gratiam fidei perceperistis! Ecce abundant in ciuitate nostra hospites siue peregrini!

¹⁴⁵ S 43,4 (176,75-77): extende eam [manum] pro hospitalitate saepius ad peregrinum (...)!

Zu Maximus' Haltung zur Fremdenfrage ist zu bedenken, daß Flüchtlinge allem Anschein nach meist recht ungastlich aufgenommen werden. Den Reichen unter ihnen begegnet man, wie die angeführte Stelle belegt, mit Mißtrauen. Ob sie unter diesen Umständen ihren Reichtum und ihre Freiheit bewahren konnten, ist zumindest fraglich. Oft ist man offenbar nur unter der Bedingung bereit, sie zu ernähren, daß man sie zu Sklaven macht. Dies geht aus einem Erlaß hervor, mit dem die Regierung versucht, diese Praxis zu unterbinden.¹⁴⁶ Viele Bischöfe verlassen sich nicht auf solche rechtlichen Regelungen, sondern fordern die Christen dazu auf, Sklaven freizukaufen.¹⁴⁷ Auch bei Maximus ist, wie oben bereits erwähnt, ein solcher Appell belegt: Er fordert dazu auf, nicht nur Sklaven, sondern auch anderes von den Barbaren geraubtes römisches Eigentum zurückzukaufen.¹⁴⁸

Zusammenfassend läßt sich sagen: In der Haltung des Maximus wird deutlich, daß er den christlichen Glauben nicht nur als Angelegenheit der christlichen Gemeinde betrachtet. Da das Wohl der ganzen *ciuitas* durch die Nichtchristen in seinen Augen ebenso gefährdet wird wie durch Christen, die sich nicht christlich verhalten, fühlt er sich für die ganze *ciuitas* verantwortlich. Der Bischof betrachtet sich gemäß Ez 3,17 als „Wächter“ der Stadt, der den kommenden Tag des Gerichtes voraussieht, also auf die eschatologische Dimension der geschichtlichen Ereignisse hinweist.¹⁴⁹ Aus dieser eschatologischen Sicht zieht er konkrete politisch-soziale Konsequenzen, die zeigen, daß seine religiöse Verantwortung eine politisch-soziale Dimension hat. Durch diese religiös-politische Verantwortlichkeit für das ganze Gemeinwesen erhält das Bischofsamt eine neue Qualität, die für die Folgezeit bestimmend werden sollte.¹⁵⁰ Sie ergibt sich letztlich aus

¹⁴⁶ CTh 10,10,25 vom 10. Dezember 408, so die Datierung Rugullis' (1992, 82 u. 163, Anm.14).

¹⁴⁷ Zum tatsächlichen Freikauf durch die Kirche vgl. Const. Sirmond. 16; CJ 1,2,21.

¹⁴⁸ Vgl. s 18,2-3 (68,40f u. 69,66-70). S.o. S. 43f.

¹⁴⁹ Vgl. s 92,2 (371,35-372,60). Eine ähnliche Interpretation von Ez 3,17 bei Hier. in Ezech. 1,3,16/17 (CCL 75,37,1031-1037 Glorie), allerdings dort nicht ausdrücklich auf den Bischof bezogen.

¹⁵⁰ Ausbüttel (1988, 63f) betrachtet den Versuch des Maximus, die vorzeitige Flucht zu verhindern, als ein Beispiel für die Übernahme politisch-administrativer Aufgaben durch spätantike Bischöfe und nennt diese Funktion „Schutzherrschaft“.

dem gemeinantiken Gedanken, daß das Wohl des ganzen Gemeinwesens durch ein einzelnes Glied gefährdet wird, das sich religiös unangemessen verhält. Nicht nur das Heil der Seele, auch das Wohl des Leibes rechtfertigt also das Programm der Christianisierung der *ciuitas*, das es nun genauer zu untersuchen gilt.

III. KAPITEL

CHRISTIANISIERUNG DER CIVITAS

Verkündigung im gesellschaftlichen Kontext

Die Kultur der Spätantike beruht auf einem „Archipel von Städten“¹. Für das frühe Christentum, das sich anschickte, wie ein Sauer-
teig diese Kultur zu durchdringen, hat dieses Phänomen zu der von
Andresen festgestellten „Verlorenheit im Raum“ geführt.² Selbst
noch an der Wende zum 5. Jahrhundert hat die vermeintlich flä-
chendeckende Ausbreitung des Christentums im lateinischen Westen
nur punktuellen Charakter: Die Bischofssitze in den Städten bilden
Inseln inmitten eines heidnischen Meeres.³ Auch für Maximus stellt
dementsprechend die *ciuitas* als christliche Missionsbasis die vorrangi-
ge Bezugsgröße seines Wirkens dar.⁴

1 *Die missionarische Situation: Anfänge des Christentums in Piemont*

Die Quellen für die Anfänge des Christentums in Piemont fließen
äußerst spärlich.⁵ Wenn auch der Turiner Raum spätestens im 5.

¹ Kaster 1988, 21.

² Andresen 1971, 24.

³ Vgl. z.B. Carmen bucolicum (PL 19,800), das dem Gallier Endelechius zuge-
schrieben wird: Christus als der „Gott, der in den großen Städten angebetet wird“.

⁴ Über den antiken *ciuitas*-Begriff ist viel geschrieben worden. Vgl. z.B. Mazzolani
1970, bes. 269-274 zu Augustinus. Gerade an Augustinus' Rückgriff auf diesen Be-
griff in *de ciuitate dei* wird deutlich, daß die *ciuitas*, nicht das Imperium, für den
Menschen der Spätantike die primäre politische Bezugsgröße darstellte. Über die
politische Dimension hinaus hatte die *ciuitas* geradezu sakrale Bedeutung: vgl. z.B.
Baldovin 1987, 267: „... the city itself was a sacred space and (...) its walls enclosed
not only a geographical area but also an idea“ und Mumford 1961, 68: „... the
ancient city itself became, and remained right into Roman times, a simulacrum of
heaven.“ Gerade zur Christianisierung der *ciuitas* beziehungsweise *polis* erscheint
auch die Äußerung des Johannes Chrysostomus bemerkenswert, in Notzeiten sei
„die ganze Stadt zu einer Kirche geworden“ (de stat. hom. 15 [PG 49,155]).

⁵ Vgl. allgemein Cracco Ruggini 1991; Lizzi 1989 und 1990; Wataghin Cantino
1982; Bolgiani 1982 und Chaffin 1971, wo dieser die Ergebnisse seiner unveröffent-
lichten Dissertation (Saint Maximus of Turin and the Church in North Italy [Oxford
1970]) zusammenfaßt.

Jahrhundert in kirchenorganisatorischer Hinsicht zum Mailänder Metropolitanbereich zählte,⁶ kann man für die missionarischen Anfänge in Piemont Initiativen aus dem südgallischen Raum nicht ausschließen.⁷ Auch die Tatsache, daß im Jahre 398 eine gallische Synode in Turin abgehalten wird, spricht für eine starke kulturelle Verbindung der Augusta Taurinorum mit Gallien.⁸ Seit den späten 380er Jahren gehörte Turin zur selben politischen Diözese wie die Alpes Maritimae und die Alpes Cottiae, die bis dahin zu Gallien gezählt hatten.⁹ Die Onomastik des antiken Turin, die neben 199 lateinischen *cognomina* immerhin 49 griechische verzeichnet,¹⁰ läßt an einen starken östlichen Einfluß denken, wie er auch das Rhônedelta prägt.

Als älteste epigraphische Spur des Christentums in Nordwestitalien gilt eine Inschrift aus dem Jahre 362 bei Finale Ligure in der Provinz Savona.¹¹ In Turin selbst hat man Anfang dieses Jahrhunderts neben dem Dom die Reste einer dreischiffigen Kirche ausgegraben, die vielleicht mit der frühchristlichen Kathedrale vom Ende des 4. Jahrhunderts zu identifizieren ist.¹²

⁶ Der Brief der Synode von Mailand (451) unter der Federführung des Eusebius Mediolanensis bezeugt, daß ein Bischof von Turin an der oberitalischen Synode teilnahm (vgl. Leo Magnus, ep. 97,3 [PL 54,945-950, dort 948]). Im Jahre 453 hat dieser Bischof, Maximus II., im Mailänder Dom eine Predigt zu dessen Wiedereinweihung gehalten (vgl. Dell'Oro 1977). Die enge Bindung an das übrige Oberitalien wird auch dadurch belegt, daß in Turin lokale Märtyrer von Aquileia (Cantus, Cantianus und Cantianilla) verehrt werden (vgl. Max. s. 15). S.u. S. 252f.

⁷ Vgl. Bolgiani 1982, 38; Wataghin Cantino 1982, 72. Lange Zeit hat der Turiner Raum als Gallia cisalpina zu Gallien gehört. Vgl. Prieur 1968; Février 1975/76, 269-300. Belege für die enge kulturelle Verbindung mit Südgallien bieten Mansuelli 1973, 32-49; Braemer 1971, 141-157 sowie die unterschiedlichen Beiträge des Sammelbandes: La Villa romana di Casale. Risultati e problemi di uno scavo in corso nel territorio di Augusta Taurinorum (Torino 1977).

⁸ S.o. S. 5, Anm. 26.

⁹ Vgl. Not. Gall. (MGH.AA 9,552-612, bes. 584-612 Mommsen) mit Cantarelli 1902, bes. 125f.

¹⁰ Vgl. Prieur 1968, 170.

¹¹ Vgl. Menella 1981/82. Noch Roda 1981, 255, Bolgiani 1982, 39f, Anm.6, und Wataghin Cantino 1982, 71f, erwähnen eine Grabinschrift von Revello als ältestes christliches Zeugnis der Region. Diese Inschrift (CIL V/2,7349) war Anfang des Jahrhunderts von ihrem Entdecker auf das Jahr 341 datiert worden (vgl. Assandria 1910, 33-43, bes. 37-39). Doch nun hat Cresci Marrone 1983 mit Hilfe einer Röntgenuntersuchung weitere Buchstaben der Inschrift entziffert und dadurch nachzuweisen vermocht, daß sie sich auf eine Bestattung am 28. Februar 489 bezieht. Zur christlichen Topographie der Gegend vgl. Monfrin 1991, 7-46 mit Abb.

¹² S.o. S. 33.

Auch die hagiographischen Zeugnisse erweisen sich als wenig hilfreich. Die weitgehend legendarische Erzählung von den Märtyrern der Thebaischen Legion dürfte authentischere Spuren des frühen christlichen Kultes verwischt haben.¹³ Maximus belegt für seine Zeit eine *memoria* am Grab der Turiner Märtyrer Adventius, Solutor und Octavius, gibt jedoch keinen Hinweis auf ihre Lebenszeit.¹⁴ Ihre *Passio* ist sehr spät und legendarisch.¹⁵

Da die Mission in erster Linie Aufgabe des Bischofs im Bereich seiner *civitas* war, bedeuteten Bistumsgründungen einen entscheidenden Schritt für die Christianisierung. Als erste Diözese in Piemont wurde zweifellos Vercelli um 350 gegründet.¹⁶ Ihr erster Bischof, Eusebius,¹⁷ schrieb, nachdem er 363 aus dem Exil zurückgekehrt war, seine *Epistula II* den *dilectissimis fratribus et satis desideratissimis presbyteris, sed et sanctis in fide consistentibus plebibus* von Vercelli, Novara, Ivrea und Tortona,¹⁸ vielleicht sogar, wie eine Textvariante nahelegt, von Aosta, Monteu am Po und Ghemme.¹⁹ Aus der pseudomaximianischen Predigt s 7 erfahren wir, daß viele Schüler des Eusebius als Bischöfe seine Nachfolger geworden sind.²⁰ Für eine der im Brief adressierten Gemeinden, Tortona, ist ein Bischof namens Exuperantius für das Jahr 381 durch die Akten der Synode von Aquileia belegt.²¹ Von einem Exuperantius, der dem Eusebius *minister in sacer-*

¹³ Vgl. Alessio 1902; Van Berchem 1956.

¹⁴ Vgl. s 12,1-2 (41).

¹⁵ Vgl. BHL mit NSuppl 85. Vgl. Cerisola 1961/1962.

¹⁶ Vgl. Crovella 1968, 21-42; Savio 1898, 403-409.

¹⁷ Die älteste Darstellung seines Lebenslaufes gibt Hier. vir. ill. 96 (Biblioteca patristica 12,200 Ceresa-Gastaldo). Vgl. Capellino 1971. Mit De Clercq (1963, 1477) ist anzunehmen, daß erst 344 Eusebius Bischof wurde und somit die Kirche von Vercelli Eigenständigkeit erhielt. Denn im Jahre 344 fand die Synode in Sardika statt, an der trotz starker oberitalischer Beteiligung Eusebius nicht teilgenommen hat. Da die Synode sich vor allem mit Athanasius befaßte, sieht De Clercq keinen plausiblen Grund, warum Eusebius, der sich sonst immer für Athanasius einsetzte, nicht auch diese Gelegenheit wahrgenommen haben sollte. Dies gegen Ueding (1959, 1200) und Godet (1939, 1553f), die seine Bischofsweihe auf den 15.12.340 datieren. Crovella (1965, 264) gibt den 15.12.345 an. Auch Fiedrowicz (1995, 1012) entscheidet sich für 345.

¹⁸ Euseb. Verc. ep.2 prooem. (CCL 9,104,2-4 Bulhart). Vgl. Dattrino 1979, 60-82.

¹⁹ Diese zweite Manuskripttradition wird von Bulhart in seiner Edition nicht berücksichtigt. Vgl. Bolgianis Bewertung dieser Variante: 1982, 42, Anm. 11.

²⁰ S 7,1 (25,37f.40f): *plures ex discipulis sacerdotii sui reliquit heredes (...) siquidem omnes extiterunt aut sacerdotes aut martyres.*

²¹ Vgl. die Unterzeichnerliste in Conc. Aquil. a.381 (Mansi 3,600D bzw. CSEL 82/3,325 mit App. Zelzer). Billanovich (1991, 23f mit Anm. 68) hält für wahrscheinlich, daß Tortona in der Krise von Vercelli abgespalten wurde, die der Tod des

dotio gewesen sei, ist auch in der genannten Predigt die Rede.²² Vielleicht handelt es sich um dieselbe Person.²³

Doch was läßt sich aus diesen Quellen für die Anfänge des Bistums Turin schließen? Zunächst fällt auf, daß die Akten der Synode von Aquileia einen Bischof von Turin nicht erwähnen. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß der Presbyter Maximus, der an der Synode von Aquileia teilnahm, mit dem späteren Bischof von Turin identisch

Eusebius in Klerus und Volk hinterlassen hat. Von dieser Krise zeugt möglicherweise die *Epistula ad Vercellenses* (Ambr. ep. 14 extra coll. [CSEL 82/3,235-295 Zelzer]). Dieser Brief, der bis vor kurzem Ambrosius von Mailand zugeschrieben wurde, hat nach Agosti und Billanovich (1991, 23f) einen anderen Ambrosius zum Verfasser und wurde wohl bereits kurz nach dem Tod des Eusebius (zwischen 369 und 371) geschrieben. Vgl. Agosti 1991, 16-19 und vor allem Agosti 1990, 215-217.

²² Vgl. s 7,1 (24,14-21). Zu den Gründen für die Unechtheit vgl. Mutzenbecher 1961, 225-228. Bolgiani (1982,47) hält es für möglich, daß der uns vorliegende Text die Überarbeitung einer Predigt darstellt, die Maximus selbst gehalten hat, und einige Aussagen, wie die Behauptung: in Christo Iesu per euangelium ipse nos genuit, authentisch sind. Vgl. auch Sotinel 1992, 304. Demnach wäre Maximus ein Schüler des Eusebius. Es erscheint jedoch plausibler, daß es sich hierbei um die Predigt eines anderen Schülers zu Ehren des Eusebius handelt, die in das Corpus Maximianum aufgenommen wurde, weil Gennadius eine solche dem Maximus zuschreibt. Denn die älteste Sammlungshandschrift (S) aus der Zeit um 500 enthält diese Predigt nicht; sie ist erst im 8. Jahrhundert als Teil einer Sammlung von Maximus-Predigten (G) bezeugt.—Dennoch darf der Wert dieses *sermo* für die Eusebiusforschung nicht unterschätzt werden (dies gegen Mutzenbecher 1961, 228). Wahrscheinlich wurde er um 400 gehalten und stellt somit ein sehr frühes Zeugnis über Eusebius dar. Zur Datierung vgl. Lienhard 1977a, 170f und 1977b, 92, bes. Anm.39; Dattrino 1984, 175-179; Speller 1985, 161f. Da der Verfasser von s 7 Eusebius als Märtyrer bezeichnet, hält Mutzenbecher (1961, 228) diese Predigt für abhängig von der in der *Vita Antiqua* wiedergegebenen Legende (andere Vertreter der Spätdatierung von s 7: Savio 1898, 522-531 und Picard 1988, 670f). Die *Vita Antiqua* (frühestens 7./8. Jh.) erzählt—wahrscheinlich in der Absicht, den Märtyrertitel zu erklären—, Eusebius sei von Arianern gesteinigt worden. Der Märtyrertitel steht zwar scheinbar im Gegensatz zu der Bezeichnung *confessor*, mit der Ambrosius Eusebius belegt (ep. 14,70 [CSEL 82,273,733-735 Zelzer]), er stimmt allerdings mit einem Epitaph zu Eusebius (CIL 5,6723) überein. Wahrscheinlich wird Eusebius in s 7 im Sinne eines auch auf Konfessoren erweiterten Märtyrerbegriffes (vgl. hierzu Baumeister 1994, dort Lit.) aufgrund der Leiden als *martyr* verehrt, die ihm von den Arianern wegen seiner Treue zum Bekenntnis von Nizäa zugefügt wurden (vgl. Dattrino 1984, 167). Von diesen Leiden berichtet er selbst in der ep. 2 an sein Bistum (vgl. Dattrino 1979). Nirgends ist in s 7 von einem Märtyrertod die Rede. Für eine Frühdatierung der zweiten Eusebius-Predigt, s 8, spricht die Aussage: *filius de patre absque ullius creationis accessu* (s 8,3 [29,48-50]), die antianianisch verstanden werden kann. Vgl. Lienhard 1977a, 165. Für eine differenzierte Analyse der mit s 7 und s 8 verbundenen Probleme vgl. Zangara 1994, 438-442.

²³ Vgl. Lienhard 1977a, 168 und Dattrino 1984, 176f.

ist.²⁴ Jedenfalls spricht die Tatsache, daß an der Synode von Aquileia, auf der die Bistümer Oberitaliens zahlreich vertreten waren, kein Bischof von Turin teilnahm, für eine Gründung *nach* 381. Vermutlich steht die Errichtung des Bischofsstuhles von Turin in einem mittelbaren Zusammenhang mit dem Religionsedikt von 380, das offenbar nicht nur in Oberitalien, sondern überall im Reich einen Impuls zu einer stärkeren territorialen Differenzierung der Kirchenorganisation gegeben hat.²⁵

Was das Rundschreiben des Eusebius betrifft: Er hat es nicht nach Turin gerichtet.²⁶ Daß es zu dieser Zeit in einer Stadt wie Turin noch keine christliche Gemeinde gab, läßt sich wohl ausschließen. Der Brief scheint somit zu belegen, daß Eusebius sich nicht für die Christen in Turin zuständig fühlte. Besaßen die Turiner bereits einen eigenen Bischof? Oder gehörte die Stadt zu einem anderen ‚Jurisdiktionsbereich‘ als dem von Vercelli? Jedenfalls stellt die Epistula 2 des Eusebius die lange vertretene These in Frage, Turin sei von Vercelli abgespalten worden.²⁷ Es ist auch zu bedenken, daß mit dem

²⁴ Vgl. Conc. Aquil. a.381 (Mansi 3,601A). Michaela Zelzer (CSEL 82/3,368 app.) hat die Namen der Presbyter Maximus und Chromatius als Unterzeichner der Akten in der Editio Romana aus dem Jahre 1585 und der Maurinorum Editio aus dem Jahre 1690 gefunden, aber nicht in den von ihr verwendeten Handschriften. Es wäre wichtig zu wissen, welcher Handschrift die römischen und maurinischen Herausgeber diese Namen entnommen haben. Zu Zelters Edition vgl. das vernichtende Urteil Grysons: „Le lecteur saura du moins que l'édition de Mme Zelzer ne mérite guère confiance. Je le lis avec regret, mais la chose devait être dite.“ (Gryson 1984, 139). Ebd. 132f sind die Manuskripte erwähnt, die Zelzer nach Ansicht Grysons hätte berücksichtigen müssen.

²⁵ Vgl. allgemein z.B. Baus 1985, 190-220 sowie speziell Wataghin Cantino 1982, 69 und Casiraghi 1977, 421-431.

²⁶ Da Eusebius der Vita Marcellini zufolge gemeinsam mit Aemilianus, dem Bischof von Valence (Valentia), dafür sorgt, daß Marcellinus zum ersten Bischof von Embrun (Ebredunum) geweiht wird, nimmt Savio (1898, 5) an, daß der Jurisdiktionsbereich von Vercelli sich bis über die Alpen erstreckte. Dies ist nach Bolgiani (1982, 45) in Anbetracht der vielen Bischofssitze in Südgallien sehr fraglich. Allerdings werden viele Bischofssitze im westlichen Alpenraum erst zu dieser Zeit errichtet. Grundsätzlich ist der Wert der Vita Marcellini (ActaSS Apr 2,750-753, auch in B. Mombritius, Sanctuarium seu Vitae sanctorum Novam ed. curaverunt duo monachi Solesmenses [Paris 1910, ND Hildesheim / New York 1978] 130-134) nach Fevrier äußerst zweifelhaft. Vgl. Fevrier 1986a, 68 und 1986b, 70. Schenkt man dennoch der Vita im Hinblick auf die Gründung von Ebredunum Glauben, dann muß man annehmen, daß zu dieser Zeit Turin noch nicht als eigenständiger Kirchensprengel bestand.

²⁷ Vgl. z.B. die Standardwerke Savio 1898, 1-8 u. 285f; Lanzoni 1927, 1047.1051. 1059-61. Zangara (1994, 439-441) weist mit Recht darauf hin, daß nichts im Werk des Maximus Turin mit Vercelli verbindet.

Tod des Eusebius und der Bischofsweihe des Ambrosius sich die Gewichte in der Region verschoben haben. Wurde der Bischofssitz von Turin zu Lebzeiten des Ambrosius errichtet, so können wir auch an eine Gründung unter der Ägide des Bischofs von Mailand denken. Nach seinem Tod kommt für eine kurze Zeit sogar eine Initiative der Kirche von Aquileia in Betracht.²⁸

Genua jedenfalls, dessen vermutlich erster Bischof Diogenes 381 an der Synode von Aquileia teilgenommen hat,²⁹ war wohl kaum das Mutterbistum von Turin. Zwar zählte Turin seit den späten 380er Jahren zur selben politischen Diözese wie Genua, wohingegen Vercelli zu Liguria et Aemilia gehörte.³⁰ Doch die Straßenverbindung von Genua nach Turin führt über Tortona,³¹ das eindeutig von Vercelli abhängig war. Die Frage nach der jurisdiktionellen Herkunft der Turiner Kirche kann offenbar mit den vorhandenen Quellen nicht geklärt werden.³²

Als *terminus ante quem* der Bistumsgründung kann der 22. September 398 gelten, an dem die Bischöfe Galliens und Norditaliens sich in Turin zu einer Synode versammelten.³³ Wegen der Wahl von Turin als Tagungsort möchte Bolgiani, der die Gründung der Turiner Diözese zwischen dem Tod des Eusebius am 1. August 371 und dem des Ambrosius am 4. April 397 vermutet,³⁴ der dortigen Kirche bereits ein beachtliches Ansehen attestieren.³⁵ Heggelbacher hingegen spekuliert, die Ortswahl könne gerade durch die Weihe des Maximus veranlaßt sein.³⁶ Auch Chaffins Vorschlag, in die zweite Hälfte des

²⁸ Zur Metropolitangewalt von Mailand und Aquileia vgl. Menis 1973, 271-294. Vgl. auch die Karte lh.3 auf S.453 des Kataloges: Milano capitale dell'impero romano 286-402 d.c., Mostra Milano Palazzo Reale, 24 gennaio—22 aprile 1990 (Mailand 1990).

²⁹ Zu Diogenes vgl. Polonio / Varnier 1984, 403: Diogenes steht zwar erst an vierter Stelle der Bischofsliste, war aber vermutlich der erste Bischof. Zur Kontroverse um seine Identität vgl. Houssain 1964, 628. In LThK 3 (1995) ist Diogenes nicht erwähnt.

³⁰ Vgl. Cantarelli 1902, bes. 125f. Vgl. auch Cantarelli 1903 (ND 1964).

³¹ Vgl. z.B. Potter 1992, 166.

³² Die Herausgeber des Dizionario della Chiesa ambrosiana scheinen Turin an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert nicht Mailand zuordnen zu wollen: Hier findet sich kein Artikel über Maximus I., wohl aber über Maximus II. Vgl. Pasini 1990, 2110-2112.

³³ Zum Datum s.o. S. 5 mit Anm. 26.

³⁴ Vgl. Bolgiani 1982, 46.

³⁵ Vgl. ebd. 48.

³⁶ Vgl. Heggelbacher ³1984, 13f. Ähnlich Savio 1898, 286.

Jahres 397 zu datieren, liegt sehr nahe bei dem Synodendatum.³⁷ Ein sicheres Urteil läßt sich wohl nicht fällen.

Wie auch immer, die Kirche von Turin ist noch nicht lange fest organisiert, als Maximus ihre Leitung übernimmt. Als Indizien für die missionarische Situation können gelten, daß Maximus kein Einheimischer ist,³⁸ er sich außergewöhnlich stark mit dem Heidentum auseinanderzusetzen hat,³⁹ in seinen Predigten die Paränese einen äußerst breiten Raum einnimmt⁴⁰ und er seinen Hörern noch christliches Grundwissen vermitteln muß.⁴¹ Auch seine Bemühungen um eine Christianisierung des Landes können als Beleg angeführt werden, zumal wenn man zum Vergleich die Schriften des Ambrosius heranzieht, denen zufolge die Missionierung des Landes in der Umgebung von Mailand kein nennenswertes Problem mehr darzustellen scheint.⁴² Nicht zuletzt verweist auch die zentrale Rolle, welche die Taufe in den Predigten des Maximus spielt, auf die missionarische Situation.⁴³ Allenthalben in den Predigten des Bischofs von Turin spürt man das Bemühen, die Gemeinde zu festigen, ihr Identität und Selbstbewußtsein zu geben.

2 Die Rolle des Bischofs und der christlichen Gemeinde im Christianisierungsprozeß

Maximus übernimmt nicht nur für seine Gemeinde Verantwortung, sondern für die ganze *ciuitas*, die christlich werden soll. Dies hat sich

³⁷ Vgl. Chaffin 1971, 2156.

³⁸ Vgl. s 33,1 (128,3f). Nach s 30,2 (117,23-25) muß er sich von den Turinern über einen einheimischen heidnischen Brauch informieren lassen.

³⁹ S.u. S. 99-108.

⁴⁰ Vgl. Padovese 1983, 37f: „In nessuno dei vescovi norditaliani considerati [Cromazio, Gaudenzio e Zeno] l'omelia diviene terreno di confronto con la propria comunità come in Massimo di Torino.“ und bes. 43: „Ora nessuno dei vescovi norditaliani considerati accentua come Massimo il fatto di dover correggere, ammonire, castigare, esortare, rimproverare.“ Mag man die Strenge der Kritik an seinen Hörern zum Teil den individuellen Neigungen des Predigers zuschreiben, so verweist sie doch auch auf ein *fundamentum in re*, auf eine eher oberflächliche Bindung ans Christentum, durch welche die junge, von der offiziellen Förderung des Christentums geprägte Gemeinde von Turin sich von den traditionsreicheren Kirchen von Brescia, Verona und Aquileia graduell—gewiß nicht prinzipiell!—unterscheidet.

⁴¹ Vgl. z.B. s 17,1 (63,4f), wo er von dem Buch spricht, das man die Apostelgeschichte nenne.

⁴² Das Fehlen einschlägiger Äußerungen bei Ambrosius ist wohl nicht allein auf dessen mangelndes Interesse am Land zurückzuführen. Vgl. Cracco Ruggini 1976, 230-265, bes. 263-265.

⁴³ S.u. S. 181-225.

vor allem angesichts der Barbareneinfälle gezeigt. Die Kritik, die er in diesem Zusammenhang an der lokalen Obrigkeit geübt hat,⁴⁴ offenbart die Spannungen zwischen politischer und kirchlicher Führung vor Ort. Hatten schon die paganen *sacerdotes* in der Kaiserzeit einen höheren sozialen Rang eingenommen als die *magistrati*,⁴⁵ so mußten die Stadtoberen den christlichen *sacerdos* als Vertreter der neuen Reichsreligion und immer häufigeren Adressaten von Ausführungsbestimmungen kaiserlicher Gesetze um so mehr als Konkurrenz empfinden. Bevor das Verhältnis von Gemeinde und *ciuitas* näher bestimmt werden soll, ist auf das *officium* des Bischofs im engeren Sinne einzugehen.⁴⁶

a *Das officium des Bischofs*

Von sich und seinen Amtsbrüdern spricht Maximus in der Regel als *sacerdotes*,⁴⁷ selten als *episcopi*,⁴⁸ sein Amt nennt er einmal *pontificatus officium*.⁴⁹ Ihm gegenüber steht seine Gemeinde als der *populus* aus

⁴⁴ S.o. S. 46, 55 und 62f.

⁴⁵ Vgl. Pietri 1976, 427-431 u. 436-439 (zu Rom).

⁴⁶ Zum Begriff *officium* vgl. s 27,1 (105,4); s 28,2 (109,44f); 91,1 (369,6).

⁴⁷ Vgl. s 21,2 (80,33.37.43.62); s 27,2 (105,25f.29 u. 106,54); s 28,1 (108,25) u. 2 (108,29 u. 109,44); s 71,1 (197,9.11-14); s 78,1 (325,5.14.18f); s 79 (327,6); s 88,1 (359,3) u. 6 (362,110.114.118); s 89 (364,3f.7); s 92,1 (371,6.15.30) u. 2 (372,48). Padovese (1983, 39 mit Anm. 159) meint, Maximus bezeichne gelegentlich auch die Presbyter als *sacerdotes*. Dies ergebe sich daraus, daß Maximus in den meisten Fällen von den *sacerdotes* im Plural spreche. In s 94,1 (377,11.20) u. 2 (378,55) ergibt sich jedoch die Mehrzahl aus dem Bild der pluralen Priester von Jericho mit ihren Posauen. Außerdem schreibt er diesen *sacerdotes* das Predigen zu, das zu dieser Zeit noch nicht zum ordentlichen Amt des Presbyters gehörte (s.o. S. 26f). Auch in s 27,1 (105,2-6) sowie in der Folgepredigt s 28,1 (108,3-5 u. 24f) ist vom Predigen der *sacerdotes* bzw. vom Predigen als *functio sacerdotalis* die Rede. S 97 (vgl. dort 97,2 [387,48]) ist von Mutzenbecher als *dubius* bestimmt worden. Auch hier ergibt sich der Plural aus dem biblischen Vergleich, nämlich mit den Hirten der Weihnachtsgeschichte. Damit verbleibt allenfalls s 48,1 (187,4), um Padoveses Vermutung zu stützen. Doch hier läßt sich der Plural ebenfalls aus dem zugrundeliegenden Schrifttext erklären. Die Ehre, die den *ministris ac sacerdotibus* erwiesen werden soll, wird mit der Würde der Jünger Christi begründet.

⁴⁸ Vgl. z.B. ss 42,1 (169,21); 50,1 (197,27); 79 (327,20f); 88,6 (362,112f). Daß beide Bezeichnungen sich auf dasselbe Amt beziehen, wird besonders in s 92,1 (371,29-31) deutlich, wo mit den Ausdrücken *sacerdos* und *episcopus* in zwei parallelen Sätzen jeweils vom Prediger die Rede ist, der die Verantwortung für die Sünden seiner Zuhörer zu tragen hat: *Delinquens ipse peccat et sacerdos arguitur; ipse se delictis suis iugulat et de manu episcopi sanguis eius exquiritur!*

⁴⁹ Vgl. 28,2 (109,44-46): *Quisque enim sacerdos relicto pontificatus officio mundi oblectationibus delectatur (...).*

laici, clerici und *monachi*.⁵⁰ Die Bischöfe—so macht er deutlich—bilden das Scharnier zur Gesamtkirche. Als er gerade von einer Synode zurückgekehrt ist,⁵¹ vergleicht er seine Amtsbrüder mit einem Bienenschwarm. Ihr Bienenkorb ist die Gnade der Mutter Kirche; in ihr schaffen die Bischöfe durch die süßesten Verkündigungen *cellula* voller vielfältiger Verdienste. So bringen sie aus dem Schwarm des einen Erlösers viele Schwärme von Christen hervor.⁵² Die Teilkirche fügt sich demnach in die sich immer wieder synodal erneuernde Koinonia der Gesamtkirche wie eine Wabe in einen Bienenstock.

Neben dem Dienst an der Einheit mit anderen Ortskirchen tritt als zweite zentrale Funktion des Bischofs die Leitung der Ortskirche hervor. Maximus beschreibt seine Aufgabe gegenüber der Gemeinde allgemein mit der üblichen Metapher vom Hirten, der seine Herde weidet.⁵³ In seinen Predigten kommt er fast ausschließlich auf seine liturgische Funktion zu sprechen. So sind die Bischöfe *functionum diuinarum praesules*. Es handelt sich dabei im wesentlichen um zwei „göttliche Verrichtungen“: Wenn nämlich Maximus im selben Zusammenhang vom *calix uirtutis* spricht, der dargereicht wird, bezieht er sich offenbar auf die Predigt, die ein tugendhaftes Leben bewirken soll, während er mit *poculum saluatoris*, wie es scheint, auf die Eucharistie anspielt.⁵⁴ Wie also die Koinonia der Gesamtkirche auf den Synoden Gestalt gewinnt, so manifestiert sich die Gemeinschaft der Ortskirche in der liturgischen Verkündigung des Wortes und der Feier der Eucharistie.

Die Trias bischöflicher Funktionen, die er an anderer Stelle nennt,

⁵⁰ Vgl. s 48,4 (189,69f).

⁵¹ Vgl. s 89 (364,2-4): Deberem, fratres, (...) reuertens a tanto examine sacerdotum dulci uos sermone reficere.

⁵² S 89 (364,10-14): Apibus plane sunt conparandi, qui uelut alueo quodam gratia matris ecclesiae continentur, in qua diuersorum meritorum cellulas dulcissimis praedicationibus componentes de uno saluatoris examine christianorum examina multa producant.

⁵³ Vgl. 30,1 (117,10): ego pasco gregem Christi; ebd. (11): ego pasco gregem domini; ebd. (14): pastor christiani gregis.

⁵⁴ S 28,2 (109,36-43): [Isaias sanctus] de illis utique cauponibus loquitur [cf. Is. 1,22] qui praesunt ecclesiis non tabernis, qui sitientibus populis non concupiscentiae calicem porrigunt sed uirtutis, non ebrietatis ministrant poculum sed poculum saluatoris. Istos ergo caupones propheta arguit et obiurgat, et queritur eos uino aquae speciem permiscere; hoc increpat in eis, cur cum functionum diuinarum essent praesules, sectatores rerum facti sunt humanarum (...).

sanctificatio, *refectio* und *ultio*,⁵⁵ läßt sich ebenfalls mit den beiden Teilen des Gottesdienstes in Übereinstimmung bringen. *Sanctificatio* kann als Hinweis auf die Konsekration von Brot und Wein verstanden werden, wohingegen mit den Begriffen *refectio* und *ultio* anscheinend die Doppelfunktion der Wortverkündigung wiedergegeben wird, die einerseits erbauen, andererseits aber auch Strafe zusprechen soll. Die Zweischneidigkeit des Predigens kommt auch in dem Begriffspaar *pius pater* und *magister durus* zum Ausdruck, mit dem Maximus sein Verhältnis zur Gemeinde beschreibt:

Ihr wißt, Brüder, daß von dem Tag an, als ich mit euch zu sein begann, ich nicht aufgehört habe, euch mit allen Geboten des Herrn zu ermahnen und, teils ermutigend, teils tadelnd, euch die Vorschriften der Gottheit nahezubringen, so daß ich vielen ein gütiger Vater (*pius pater*) war und bin, einigen mich aber als ein harter Lehrmeister (*magister durus*) erweise. Zum Vater mich zu haben, dafür kann sich jeder bedanken, der meine Predigt gerne aufgenommen hat, den harten Lehrmeister aber spürt, wer darunter leidet, daß sein Gewissen von meiner Verkündigung getroffen wird.⁵⁶

Darüber hinaus erscheint die Predigt als Instrument der Mission. Der Bischof, Hauptverantwortlicher für die Verbreitung des Christentums in seinem Bereich, ruft seine Hörer dazu auf, Personen, Landschaften und Institutionen zu christianisieren. Dieser Aspekt wird weiter unten ausführlicher behandelt.⁵⁷

Wir dürfen zwar annehmen, daß Maximus wie andere Bischöfe zu seiner Zeit die *episcopalis audientia* pflegte, karitative Tätigkeiten organisierte, Bußstrafen auferlegte und Sünder rekonzilierte,⁵⁸ auf diese pönitentielle Aufgabe des Bischofs bezieht er sich, wenn er von der *episcopi sententia* spricht, die alle Schuldigen aus der christlichen

⁵⁵ S 89 (364,7-10): Recte comparantur apibus sacerdotes, quia sicut apibus castitatem corporis praeferunt cibum uitae caelestis exhibent aculeum legis exercent. Puri enim ad sanctificationem suaves ad refectionem seueri sunt ad ultionem.

⁵⁶ S 33,1 (128,3-10): Et ipsi scitis, fratres, quod ex qua die uobiscum esse coepi, non cessavi omnibus uos dominicis admonere mandatis, et partim hortando partim increpando praecepta uobis diuinitatis ingerere, ita ut plerisque pius pater fuerim, nonnullis autem durus magister extiterim. Patrem enim me sibi gratulatus est quisque sermonem meum libenter amplexus est, durum autem magistrum sensit qui conscientiam suam praedicatione mea percussam condoluit.

⁵⁷ S.u. III 2 c (Personen); III 3 b (Landschaften); III 4 a-b (Institutionen).

⁵⁸ Vgl. z.B. die immer noch nützliche Arbeit Monachinos (1947), der die Dokumente zur Seelorge in Mailand, Karthago und Rom im 4. Jahrhundert gesammelt und ausgewertet hat.

Gemeinschaft verbanne.⁵⁹ Doch so oft Maximus sein ‚homiletisches‘ Verhältnis zu seiner Gemeinde zum Thema macht, so wenig erfahren wir darüber, wie er außerhalb der Predigt und des Gottesdienstes sein Amt ausübte.

b *Kleriker und Mönche*

Maximus faßt mehrmals Kleriker und Mönche als eine Gruppe zusammen, deren Verhalten aufgrund ihrer besonderen religiösen Funktion auch schärferer Kritik ausgesetzt ist. Darum erscheint es angebracht, beide gemeinsam zu behandeln.

Die Kleriker sind für den Bischof *militēs Dei*, deren *cingulum* die Keuschheit ist und deren *stipendium* vom Altar kommt.⁶⁰ Was er von ihnen vor allem fordert, sind Demut und Ergebenheit.⁶¹

Einigen [Klerikern] nämlich, weil sie nicht recht ergeben sind, ist es unangenehm,⁶² wenn sie von Älteren (*seniores*) gerügt werden, und sie sagen: ‚Schwer erzürnt ist der Bischof; geduldiger sollte er sein.‘ Höre also, bester Kleriker, verlangst du Geduld vom Bischof und von dir nicht Disziplin? Weißt du denn nicht, daß, nur weil mir des Heiles wegen erlaubt ist, jemanden zu rügen, dir doch niemals gestattet ist zu sündigen? (...) Sei also in allem dem Bischof ergeben, wenn du willst, daß er in allem sanftmütig ist.⁶³

Diese klare Forderung nach Subordination hindert den Bischof jedoch nicht daran, sich selbst als Teil des Klerus zu betrachten,⁶⁴ die Kleriker im Unterschied zu den Laien als *fratres* und *consortes* zu bezeichnen⁶⁵ und auf den Respekt hinzuweisen, der allen *ministri dei*

⁵⁹ Vgl. s 58,3 (234,68-71): Ipse, inquam, se damnat haereticus, quia cum omnes criminosi episcopi sententia proiciantur de consortio christiano, haereticus omnium uota praeueniens sententia suae uoluntatis abicitur.

⁶⁰ Vgl. s 26,4 (103,73-98). Zur Identifikation des *cingulum* mit der *castitas* vgl. Orig. in Lev. 4,6 (SCh 286,180,24-182,34 Borret). Zum *stipendium* des Klerikers vgl. Gaudemet 1958, 165f.

⁶¹ Zur Demut vgl. auch s 48,1 (187,3-19).

⁶² Ramsey (1989, 211), der *molestē ferunt* mit „act in an annoying way“ wiedergibt, übersieht, daß es sich bei *molestē ferre* um eine idiomatiche Redewendung im Sinne von *etwas verdrießt jemanden* oder *etwas ist jemandem unangenehm* handelt.

⁶³ S 88,6 (362,111-118).

⁶⁴ Vgl. z.B. 27,1 (105,2-4).

⁶⁵ Vgl. s 79 (327,27-30): Quomodo enim possum corrigere filios, cum fratres emendare non possim? Aut qua fiducia suscenseam laicis, cum a consortibus pudoris uerecundia contiscam?—Wenn er unspezifisch seine Zuhörer mit *fratres* anredet, schließt er freilich auch die Laien ein.

geschuldet wird⁶⁶. Dabei scheint er zwei Klerikerbegriffe zu kennen: einen engen, der nur den niederen Klerus bis zum Diakonat bezeichnet, und einen weiteren, der alle Stufen umfaßt.⁶⁷ Wenn er in dem Zitat von *seniores* spricht, bezieht er sich wohl auf den Bischof und die Presbyter.⁶⁸

Man kann in diesem Sprachgebrauch auch ein Indiz für die kirchliche Ämterlaufbahn sehen.⁶⁹ So war in der römischen Kirche Ende des 4. Jahrhunderts für jede Klerusstufe ein Mindestalter und eine Verweildauer festgelegt.⁷⁰ Diese Stufung wurde anderen Kirchen des Westens als Modell nahegelegt.⁷¹ Bedenkt man den Einfluß Roms auf Oberitalien, dann erscheint es nicht unwahrscheinlich, daß es auch in Turin diesen *cursus* gab. Unter den Bedingungen einer solchen Laufbahn (festgelegtes Mindestalter und Verweildauer) waren die höheren Kleriker zwangsläufig zugleich die „Älteren“, die *seniores*.

Klingt in dem angeführten Zitat bereits die Disziplinlosigkeit und Sündigkeit mancher Kleriker an, so wartet Maximus an anderen Stellen mit konkreteren Vorwürfen auf: Wenn sie fasten, dann nur, um zu sparen; das zeigt sich daran, daß sie das Ersparte nicht als Almosen geben.⁷² In die Gottesdienste gehen sie offenbar nicht Gottes, sondern der Menschen wegen, denn als der Bischof einmal abwe-

⁶⁶ Vgl. s 48,1 (187,3-6): Si diligenter audistis euangelicam lectionem, intellegere potestis, quae ministris ac sacerdotibus dei reuerentia debeatur.

⁶⁷ Der deutlichste Beleg für die erste Bedeutung findet sich in s 105,2 (414,30f), wo er von den Nonsberger Märtyrern spricht, von denen einer das *officium diaconatus* und zwei das *officium clericatus* ausgeübt hätten. Nach Padovese (1983, 38, Anm.148) spricht er in s 26,4 (103,73-76.89.93); s 27,1 (105,2); s 88,6 (362,109f.113f); s 79 (327,26f) nur den niederen Klerus an. An diesen Stellen unterscheidet er jedoch den Klerus nur vom *sacerdos*; möglicherweise sind auch *presbyteri* und *diaconi* angesprochen.

⁶⁸ Vgl. denselben Sprachgebrauch bei Ambr. off. 1,20,87 (1,138 Testard): *episcopus* und *presbyteri* als *seniores* im Unterschied zu den *iuniores*. Vgl. Zangara 1992, 506, Anm. 56. Das klerikale Amt der *seniores* ist zu unterscheiden von den *seniores laici*, die uns in Afrika begegnen. Zu diesen vgl. Frend 1961, 280-284; Kriegbaum 1986, 127-129.

⁶⁹ Vgl. allgemein Faivre 1977 und Schweizer 1991. Dieser zählt den Diakon zum *clerus minor*, jener zum *clerus maior*. Die Quellen liefern Belege für beides.

⁷⁰ Vgl. Siric. ep. 1,9,13 (PL 13,1142); Zosim. ep. 9,3,5 (PL 20,672). Vgl. Pietri 1976, 690-694.

⁷¹ Vgl. die in Anm. 70 genannten Briefe: Siricius schreibt 385 an Himerius von Tarragona, Zosimus 418 an Hesychius von Salona.

⁷² S 36,4 (143,98-102): ideo bona elemosina cum ieiunio, quasi non quoddam negotiationis genus est, ut tam parce uiuat, ut abstinentia sua monachos clericosque praecedat, nisi hoc interest, quod illi hoc quaestus causa faciunt nos salutis; illi pecuniae compendio animas suas macerant (...).

send ist, erscheinen sie noch seltener in der Kirche als die Laien.⁷³ Und die Habgier treibt sie dazu, Handel zu treiben, Fürbitten zu verkaufen und sich mit schmeichlerischen Worten an das Eigentum von Witwen heranzumachen.⁷⁴

Zum Vorwurf des Bischofs an seine Kleriker, sie seien *negotiatores*, sind deren Steuerprivilegien zu bedenken. Die *clerici* waren durch Gesetz von der Zahlung der *collatio lustralis* befreit, die Kaufleute alle vier bzw. fünf Jahre zu entrichten hatten. Der Eintritt in den Klerikerstand konnte also für einen *negotiator* eine Form der „Steuerhinterziehung“ sein.⁷⁵ Klagen über handeltreibende Kleriker finden sich auch bei anderen christlichen Autoren um das Jahr 400.⁷⁶ Dies, ebenso wie eine die Klerikerprivilegien wieder einschränkende Gesetzgebung,⁷⁷ bestätigt den von Maximus vermittelten Eindruck, daß es nicht wenige Opportunitätskleriker gab.⁷⁸

Das Verhältnis zwischen Bischof und (zumindest einem Teil des) Klerus war in Turin demnach gespannt. Der Bischof kritisierte das Verhalten seiner Untergebenen, und diese murrten ihrerseits über seine Strenge. Die Mißstände im Klerus, die Maximus zur Sprache bringt, waren zu seiner Zeit verbreitete Übel. So zeichnet auch Hieronymus das Bild eines habgierigen und schmeichlerischen Kleri-

⁷³ S 79 (327,21-27): Nam christianus qui tunc tantum procedit ad ecclesiam, quando episcopus praesens est, non tam dei causa uidetur processisse quam hominis; nec inplesse christiani timentis officium sed amici deferentis obsequium. Quid autem ego uos arguo, cum possitis me uno sermone conuincere? Conuincor enim, cum in hac parte clericos uobis magis uideo neglegentes.

⁷⁴ S 26,4 (103,89-98): Si enim [clericus] non contentus stipendiis fuerit, quae de altario domino iubente consequitur, sed exercet mercimonia intercessionis uendit uiduarum munera libenter amplectitur, hic negotiator magis potest uideri quam clericus. Nec dicere possumus: „Nemo nos inuasores arguit, uiolentia nullus accusat“, quasi non interdum maiorem praedam auida blandimenta eliceant quam tormenta; nec interest apud deum, utrum ui an circumuentione quis res alienas occupet, dummodo quoquo pacto teneat alienum.

⁷⁵ So CTh 13,1,5 vom 17. April 364 durch Valentinian I. Dieses Privileg wurde allerdings wegen seines Mißbrauchs schon von seinem Sohn Gratian und von Honorius auf den Kleinhandel eingeschränkt: CTh 13,1,11 vom 5. Juli 379 und CTh 16,2,36 vom 14. Juli 401.

⁷⁶ Vgl. Ambrosiast. (Ps. Aug.) quaest. test. 127,35 (CSEL 50,415 Souter); Sulp. Sev. chron. 1,23 (CSEL 1,23,5-7 u. 26,3-17 Halm); Hier. ep. 52,5 (CSEL 54,421,10-425,2 Hilberg); Aug. en. in ps. 70 s 1,18f (CCL 39,955f Dekkers/Fraipont). Vgl. auch Eck 1980.

⁷⁷ Vgl. vor allem CTh 16,2,36 aus dem Jahre 401 und Nov. Val. 35,4 aus dem Jahre 452. Die Gesetzgeber berufen sich auf 2 Tim 2,4: nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus, die im Sinne von Handelsgeschäften gedeutet werden.

⁷⁸ Zum kirchlichen Verbot für Kleriker, Handel zu treiben vgl. auch Ambr. off. 1,36,184 (1,185 Testard). Vgl. zudem Heggelbacher ³1984, 22f.

kers,⁷⁹ Ambrosius und Prudentius warnen vor klerikaler Habgier,⁸⁰ Chromatius bringt einen Beleg für Simonie,⁸¹ und Valentinian I. hielt es offenbar für nötig zu verfügen, daß Geistliche und jene, die Zölibat gelobt hatten, nicht das Eigentum von Witwen und Waisen erben bzw. von diesen Geschenke und Fideikomnisse erhalten sollten.⁸²

Auch die Mönche werden ausschließlich in pejorativer Weise erwähnt. Auf sie kommt Maximus lediglich an zwei Stellen zu sprechen, jeweils in Zusammenhängen, in denen die Kleriker gescholten werden. Wie unter den Klerikern gibt es auch unter den Mönchen solche, die nur fasten und abstinert sind, um Geld zu sparen.⁸³ Besonders heikel gestaltet sich bei manchen die Einhaltung des Jungfräulichkeitsgelübdes:

Es gibt viele, die, obwohl sie gelobt haben, alleine zu leben (*singularem uitam proponentes*), nicht allein sein können, sondern Wohngemeinschaft für sich suchen—und das unter den Brüdern! Du findest nämlich einen christlichen Mönch, dem es nicht paßt, mit einem Bruder zusammenzuleben und dem es mit einer Schwester besser gefällt; der nicht einem Älteren (*senior*)⁸⁴ folgt, der Nützliches empfiehlt, sondern einer Heranwachsenden, die Ungebührliches schwätzt; dessen Seele nicht unverdorben sein kann, auch wenn sein Körper unverdorben wäre.⁸⁵

Für das falsche Fasten der Mönche und die Kritik des Syneisaktentums finden sich ebenfalls bei Hieronymus Parallelen.⁸⁶

⁷⁹ Vgl. Hier. ep. 22,28 (CSEL 54,185,1-186,14 Hilberg).

⁸⁰ Vgl. Ambr. off. 3,6,37-44 (2,98 Testard); Prud. psych. 497-500 (CCL 126,167 Cunningham).

⁸¹ Vgl. Chrom. s 4,2-3 (CCL 9A,20,29-33 Lemarié).

⁸² CTh 16,2,20 vom 30. Juli 370. Zur Klerikerkritik vgl. auch Chrom. in Matth. 56,3 (479,52-54) u. 3 (480,73-75); Zeno tract. 1,14 (CCL 22,57,8-11 Löfstedt); Opus imp. in Mt. 44,15 (PG 56,882).

⁸³ Vgl. s 36,4 (143,98-102) (oben in Anm. 72 zitiert).

⁸⁴ Es ist unklar, ob *senior* hier im klerikalen Sinne (Bischof oder Presbyter) oder im monastischen Sinne (geistlicher Leiter) zu verstehen ist. Zum monastischen Sprachgebrauch vgl. z.B. Cass. inst. 4,1 (SCh 109,122,12f Guy).

⁸⁵ S 88,6 (362,102-109): Sunt enim plerique qui singularem uitam proponentes singuli esse non possunt, sed quaerunt sibi contubernia—atque utinam fratrum! Inuenis enim christianum monachum, cui cum fratre non conuenit et libentius ei conuenit cum sorore; qui non sequitur seniore[m] utilia conmonentem et sequitur adulescentulam incongrua cacinantem; cuius etsi sincere corpus sit, anima non potest esse sinceris.

⁸⁶ Falsches Fasten: ep. 22,34,3 (CSEL 54,197,8-13 Hilberg); Kritik des Syneisaktentums: ep. 117 (CSEL 55,422-434 Hilberg); vgl. Ps. Hier. ep. 42 (PL 30,15-45), der vielleicht von Caelestius, dem Schüler des Pelagius, stammt (vgl. Frede 1995, 351 u. 536).

Es läßt sich festhalten: Die Predigten des Maximus geben keinen Aufschluß darüber, inwieweit der Turiner Klerus sich in einzelne Weihestufen differenzierte. Die Kleriker werden meist als Kollektiv erwähnt. Die Unsitten, die Maximus tadelt, nämlich Erbschleicherei, habgieriges Fasten, Gebetsverkäufe und mangelnde Religiosität, bestätigen das Bild, das zur selben Zeit der Hauptkritiker von Klerus und Mönchen, Hieronymus, zeichnet. Auch in der Mönchskritik steht Maximus Hieronymus nahe. Da der Turiner in einem anderen Zusammenhang Kenntnis eines Briefes von Hieronymus zu zeigen scheint, erscheint es durchaus möglich, daß er direkt von ihm beeinflusst wurde. Dadurch daß er wie dieser das Zusammenleben von Mönch und Nonne unter einem Dach kritisiert, liefert er zugleich ein wichtiges Zeugnis für *virgines subintroductae* im Turin seiner Zeit.⁸⁷

c *Das Kirchenvolk*

In ihrer sozialen und politischen Rolle werden unter den Laien allein Vertreter der herrschenden Klasse und Staatsbedienstete angesprochen. Vor allem die Landbesitzer fordert der Prediger auf, ihren Besitz von heidnischen Zeichen und Riten zu säubern.⁸⁸ Daraus folgt freilich nicht, daß die Gemeinde des Maximus nur eine Kirche der Reichen und Einflußreichen ist. Vielmehr hat der Bischof diese als die Schaltstellen erkannt, über die eine Christianisierung der übrigen Bevölkerung am wirkungsvollsten zu erreichen ist.⁸⁹ Zudem gilt auch für sie, was hinsichtlich der Kleriker und Mönche schon festgestellt wurde: Aufgrund ihrer herausgehobenen sozialen Stellung tragen sie eine so hohe Verantwortung, daß der Bischof gehalten ist, an sie nachdrücklich zu appellieren.⁹⁰

Die *rustici*, für deren Verhalten Maximus die *domini* zur Rechenschaft ziehen möchte, dürften allein schon durch den weiten Weg vom Land in die Stadt davon abgehalten worden sein, regelmäßig zum Gottesdienst zu erscheinen, ganz zu schweigen von ihrer offen-

⁸⁷ Zum Stand der Witwe s.u. S. 133f mit Anm. 378.

⁸⁸ Vgl. bes. s 106,2 (417,26-418,41); s 107,1 (420,3-21) u. 2 (420,22-30) sowie s 108 (423,8-13).

⁸⁹ Zur Vermittlerrolle der Großgrundbesitzer vgl. Lizzi 1989, 199-201 und 1990, 167f; Cracco Ruggini 1991, 241f.

⁹⁰ Vgl. z.B. s 81,2 (333,33-35), wo Maximus über den Herrscher von Ninive exemplarisch sagt: *Necesse enim erat, ut qui potentior cunctis fuerat, deuotior fieret uniuersis.*

bar noch starken Verhaftung im Heidentum. Denn in dem Kontrast zwischen den in der Stadt lebenden Landbesitzern als Adressaten der Predigten und den Landarbeitern, die nur als Objekte christianisierender Maßnahmen ihrer Herren erwähnt werden, kommt der Gegensatz zwischen der nominell christlichen Stadt und dem heidnischen Land zum Ausdruck.⁹¹

Die Armen der Stadt werden ebenfalls nicht als solche angesprochen, sondern lediglich als Empfänger der *caritas* erwähnt, die von den Reichen gefordert wird. Auch Frauen und Sklaven treten als solche nicht als Adressaten des Bischofswortes in Erscheinung. Was sich dennoch über die verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Gruppen erheben läßt, auch sofern sie nicht von Maximus adressiert werden, wird weiter unten unter der Überschrift ‚Christianisierung der sozialen Verhältnisse‘ dargestellt.

Wird also lediglich das politisch-soziale Establishment als solches angeredet, so richten sich die Predigten doch an die ganze Christengemeinde, nur eben ohne Rücksicht auf profan-soziologische Differenzierungen. Denn für die Gemeinde als kultische Versammlung gelten ganz andere Kategorien als die gesellschaftlich bedeutsamen: Hier wird unterschieden zwischen Katechumenen und Getauften, Klerikern und Laien, frommen Christen und Halbchristen.

Mehrmals hebt Maximus die Katechumenen als besondere Gruppe unter seinen Zuhörern hervor. So lautet der Eröffnungssatz von s 65,1: „Ich glaube, daß meine Predigt zum heiligen Tag der Epiphanie euch alle, Brüder, erreicht hat, auch besonders euch Katechumenen.“⁹² Diese Unterscheidung verweist auf den Angelpunkt des christlichen Lebens, die Taufe, deren elementare Bedeutung im vierten Kapitel dieser Arbeit dargestellt wird.

⁹¹ Vgl. Devoti 1981, 166. Dieser Gegensatz wird allerdings dadurch etwas relativiert, daß einerseits die Grundbesitzer oft nur äußerlich zu Christen geworden waren und andererseits, wie der epigraphische Befund zeigt, es Christen niederer Herkunft auch auf dem Land gab, wenngleich deren Religiosität teilweise synkretistische Züge aufweist. Vgl. Roda 1981, 254-257, wo er die inschriftlichen Zeugnisse den einschlägigen Stellen bei Maximus gegenüberstellt. Vgl. bes. ebd. 256: „Non solo quindi il cristianesimo dei *possessori* contrapposto all'*error gentilitatis* dei *rustici* dei *latifundia*, bensì un cristianesimo di *rustici* che coesiste col paganesimo di altri *rustici*“. Im folgenden bringt Roda ein Beispiel für eine Inschrift in christlich-heidnischer Mischform.

⁹² S 65,1 (273,2-4): Ad omnes uos, fratres, praedicationem meam in die sancta epyphaniae peruenisse credo, et ad uos praecipue catechuminos. Vgl. auch s 13,1 (51,3-5). In s 52,2 (210,23-33) wird die Solidarität der Getauften mit den Katechumenen in der Fastenzeit angesprochen.

Die Einteilung der Christen in Kleriker und Laien darf nach Maximus nicht im Sinne einer Zwei-Klassen-Ethik verstanden werden. Dies wird in s 26 deutlich, wo er auf die Rechtfertigung eines Soldaten bzw. Staatsbeamten eingeht, der seine Bereicherung im Dienst mit den Worten abtut: ‚*Quid habebam facere homo saecularis aut miles? Numquid monachum sum professus aut clericum?*‘ Der Bischof entgegnet:

Als ob jedem, der weder Kleriker noch Mönch ist, erlaubt sein könne, was nicht erlaubt ist. Allen Ständen (*officiis*) wird nämlich durch die heilige Schrift eine Lebensnorm (*norma uiuendi*) vorgeschrieben, zum guten Handeln ist jedes Geschlecht, jedes Alter und jeder soziale Rang (*dignitas*) aufgerufen.⁹³

Der mit der Taufe gegebene soziale Anspruch gilt für jeden Christen unabhängig von seiner gesellschaftlichen und kirchlichen Stellung. Daher erweist sich die Unterscheidung zwischen einem echten und einem falschen Christen als wesentlicher als alle anderen Differenzierungen.⁹⁴ Aus den Predigten gewinnt man den Eindruck, die Turiner Kirche habe zu einem großen Teil aus Menschen bestanden, die den neuen Glauben nur oberflächlich angenommen haben. Nachdem das Christentum von höchster staatlicher Stelle Förderung erhielt, mußte es einfach opportun erscheinen, sich als Christ zu geben. Maximus zeigt gleichsam mit dem Finger auf solche Opportunitätschristen, wenn er seinen Hörern vorwirft, während seiner Abwesenheit kaum zur Kirche gegangen zu sein:

Ein Christ nämlich, der nur dann zur Kirche geht, wenn der Bischof da ist, scheint nicht so sehr Gottes als der Menschen wegen gekommen zu sein und nicht die Pflicht eines gottesfürchtigen Christen erfüllt, sondern die Willfährigkeit eines falschen Freundes gezeigt zu haben.⁹⁵

An anderer Stelle wendet er sich gegen solche, die, wenn sie einmal, was selten genug geschehe, zur Kirche kommen, dies nicht etwa tun, weil sie Christen sind, sondern damit sie von den Menschen für Christen gehalten werden.⁹⁶ Diese seien mit ihrem Gesicht zwar in

⁹³ S 26,1 (101,17-22). Vgl. Ambr. in Luc. 2,77 (CCL 14,64,1025-1037 Adriaen).

⁹⁴ Vgl. zum Problem allgemein Daut 1971, 171-188.

⁹⁵ S 79 (327,21-25) (oben in Anm. 73 zitiert). Nachlässigkeit im Gottesdienstbesuch wird auch in s 23 (91,3-5) getadelt.

⁹⁶ S 71,2 (297,22f): qui ideo aliquando ad ecclesiam ueniunt, non quia christiani sunt, sed ne christiani ab hominibus non putentur.

der Kirche, mit ihrem Herzen aber auf dem Land.⁹⁷ In s 41 erwähnt er *plerosque christianos*, die den Herrn nur mit dem Mund bekennen.⁹⁸

Neben dem Kirchgang mißt Maximus die Christlichkeit seiner Hörer auch an ihrer Haltung zum Fasten und Almosengeben. Entweder fasten sie gar nicht oder nur jede zweite Woche.⁹⁹ Im Sommer reden sie sich mit der Hitze heraus, die es ihnen unmöglich mache, auf Trinken zu verzichten, und im Winter ist es die Kälte, mit der sie warmes Essen rechtfertigen.¹⁰⁰ Wenn man sie zum Almosengeben auffordert, reagieren sie, als sei man ein Verbrecher: „Es gibt endlose Forderungen, die Steuerlast ist schwer, wir sind nicht in der Lage, unsere finanziellen Angelegenheiten in Ordnung zu halten.“¹⁰¹

Daß es sich hierbei um Menschen handelt, die, obwohl sie die Gunst der Kirche suchen, weiterhin der Kraft des alten Kultes vertrauen, zeigt sich vor allem in Krisensituationen: Angesichts heranrückender barbarischer Heere, flehen sie nicht Christus, sondern Dämonen um Hilfe an.¹⁰² Durch eine Mondfinsternis in Panik versetzt, stimmen sie lautes Geschrei an, um dem Mond zu Hilfe zu kommen.¹⁰³ Aber auch im Alltag möchten sie offenbar die althergebrachten divinatorischen und apotropäischen Praktiken nicht missen. Denn sonst würden sie nicht dulden—so vermutet Maximus—,¹⁰⁴ daß manch einer ihrer Abhängigen sich als Seher oder Haruspex betätigt,¹⁰⁵ die Früchte der Erde Dämonen geweiht werden¹⁰⁶ und man

⁹⁷ Vgl. ebd. (16-19).

⁹⁸ Vgl. s 41,4 (166,74f).

⁹⁹ Vgl. s 50,1 (197,31-198,37.40-42); vgl. auch s 111,3 (423,63-66). Vgl. Callewaert 1920a, 139f.

¹⁰⁰ S 71,2 (297,24-29): *Quibus cum ieiunium indicitur, de intemperantia sese temporis semper excusant. Dicunt enim aestiuis mensibus: ‚Dies longa est, torrentior sol est; situm ferre non possumus, poculis nos refrigerare debemus‘; hiemis uero tempore: ‚Graue frigus est, rigores sunt pessimi; algorem tolerare nequimus, escis calefieri nos oportet.‘*

¹⁰¹ S 71,3 (298,44-48): *His autem ipsis hominibus cum dixeris, ut aliquid pauperibus largiantur, statim tibi obiciunt: ‚Necessitates infinitae sunt, tributa sunt grauia, fiscalia explicare non possumus‘, et tanta tibi ingerunt, ut quasi reum te statuunt, cur hoc ipsum illos uolueris conmonere (...).*

¹⁰² Vgl. s 72,2 (302,42-45).

¹⁰³ Vgl. s 30,2 (117,24f): *dixerunt mihi quod laboranti lunae uestra uociferatio subueniret, et defectum eius suis clamoribus adiuuaret.*

¹⁰⁴ Vgl. s 107,1 (420,18f): *Dum enim taces, placet tibi quod facit rusticus tuus, quod si non faceret, forsitan displiceret.*

¹⁰⁵ So s 107,2 (420,35-421,51); vgl. s 98,3 (391,51-392,62), wo von *auspicio* die Rede ist.

¹⁰⁶ Vgl. s 92,2 (369,35f).

durch Flurprozessionen das Land fruchtbar zu machen versucht.¹⁰⁷ Ihr Christentum, schreibt Devoti treffend über die Hörer des Maximus, sei wie die Asche, unter der das Feuer des Heidentums noch brennt.¹⁰⁸

Obwohl Ermahnung, Rüge und Tadel in den Predigten einen großen Raum einnehmen, gab es neben diesen Schein- oder Halbchristen offenbar auch fromme Christen. Maximus selbst legt Wert auf diese Feststellung: „Ich spreche aber, Brüder, nicht von allen. Es gibt sicherlich welche, die fromm sind, und es gibt andere, die nachlässig sind.“¹⁰⁹

Resümierend läßt sich sagen: Anders als in Mailand, Brescia, Verona oder Aquileia bilden die Christen in Turin Ende des 4. Jahrhunderts noch eine sehr junge Gemeinde, die von der Stellung des Christentums als Staatsreligion und dem Unverständnis für die Unvereinbarkeit der alten Kulte mit der neuen Religion geprägt ist. Das Verhältnis des Predigers zu seinen Hörern scheint geradezu familiär. Zwar wirkt er auf seine Hörer, wie er selbst bezeugt, streng,¹¹⁰ doch diese Strenge wird als Pflicht des liebevollen Vaters begriffen, als der er sich selbst versteht;¹¹¹ für diese Selbstbezeichnung als *pīus pater* seiner Gläubigen gibt es bei anderen oberitalischen Bischöfen keinen Beleg. Vielleicht kann man sie auch als Ausdruck eines Herrschaftsanspruches interpretieren: Dem gebildeten Römer war diese Bezeichnung als Homers Beschreibung des Herrschers von Ithaca, Odysseus, be-

¹⁰⁷ Vgl. s 106,2 (417,24f).

¹⁰⁸ Vgl. Devoti 1981, 165: „Massimo vede bene infatti che la mentalità pagana è come un fuoco sotto le ceneri, pronto a divampare in momenti di particolare crisi o di fronte a contingenze eccezionali e fatti straordinari.“ Vgl. Bongiovanni 1952, 69: „il cristianesimo di queste popolazioni è ancora un cristianesimo di superficie, di etichetta, mentre ciò che domina nella pratica spesso volte è l'influenza della vita anteriore, le idee e i costumi pagani“. Zur synkretistischen Religiosität s.o. S. 61f.

¹⁰⁹ S 79 (327,30-32): Ego autem, fratres, non de omnibus loquor. Sunt certe quique deuoti, sunt et alii neglegentes.

¹¹⁰ Vgl. s 92,1 (371,2-6): Interdum, fratres, cum praedicamus, plerisque sermo noster uidetur asperior, et ea quae secundum regulam prosequimur ita a nonnullis accipiuntur, quasi nostrae seueritatis austeritate promantur. Dicunt enim: ‚Quam dure et amare praedicauit episcopus!‘; s 80,1 (329,2-5); s 88,6 (362,111-113) (über die Kleriker): Aliquantum enim, cum sint minus subditi, moleste ferunt, cum a senioribus arguuntur, et dicunt: ‚Grauiter irascitur episcopus; patientior esse deberet.‘;

¹¹¹ Vgl. s 33,1 (128,6): pīus pater; s 19,1 (71,18): affectus paternae pietatis; s 80,1 (329,14-17).

kannt.¹¹² Maximus ist sich sicher, daß seine Zuneigung von seinen Gläubigen erwidert wird.¹¹³

Das innerkirchliche soziale Geflecht steht in der Spannung zwischen der profanen und der religiösen Rolle der Kirchgänger. Einerseits soll die Gemeinde nicht nach profanen, sondern nach kirchlich-religiösen Kriterien strukturiert sein, wie es Maximus in seiner Unterscheidung von Katechumenen und Getauften, von frommen und nachlässigen Christen andeutet; andererseits jedoch bedingt eine herausgehobene gesellschaftliche und politische Stellung auch eine besondere Verantwortung im religiösen Bereich.

Diese Interferenz von Kirche und Gesellschaft wird von Maximus nicht bedauert, im Gegenteil scheint es sein Programm zu sein, die Gesellschaft möglichst so weit zu christianisieren, daß sich beide decken. In diesem Bemühen, dem ganzen Gemeinwesen eine christliche Identität zu geben, kommt der Abgrenzung von allem Nicht-Christlichen eine wichtige Funktion zu.

3 Die Anderen: Juden, Heiden und Häretiker

a Juden

Maximus' Beurteilung des zeitgenössischen Judentums gründet in seiner heilsgeschichtlichen Sicht des Verhältnisses von Synagoge und Kirche. Fünf aus der Heiligen Schrift gewonnene Typifizierungen dienen ihm dazu,¹¹⁴ dieses Verhältnis zu klären.¹¹⁵

So sieht Maximus das Kommen des Erlösers schon in dem Tun der Kundschafter des Mose vorgebildet, die eine Rebe mit einer

¹¹² Vgl. Hom. Od. B 233. Brown (1995, 57) belegt die Bekanntheit der Bezeichnung mit Liban. or. 46,3.

¹¹³ Vgl. s 71,1 (297, 2-7): Non dubito, fratres, contristari uos quotienscumque absentem me a uobis necessitas facit; dum enim quem diligitis non uidetis, tamquam boni filii pietatis stimulis laboratis. Sed ego, quamuis corpore uos interdum deseram, tamen uos spiritu non relinquo; quocumque enim iero dilectio uestra me sequitur (...).

¹¹⁴ Die Stellensammlung zu Maximus und Judentum von Blumenkranz (1948/49, 26f) hängt leider von der völlig unbrauchbaren Migneausgabe ab. Dagegen stützt sich Bongiovanni 1952, 59-62 fast ausschließlich auf authentische Predigten des Maximus. Zum Thema vgl. auch Padovese 1983, 179-183.

¹¹⁵ Falls Lamirandes Aufzählung der von Augustinus gebrauchten Typen für Kirche und Synagoge vollständig ist (1991, 685f), dann findet sich keine der von Maximus verwendeten Figuren bei dem Afrikaner.

Weintraube abschnitten und sie zu zweit auf einer Stange trugen (Num 13,23). Die an der Stange hängende Rebe weist dem Prediger zufolge auf den am Kreuz hängenden Christus;¹¹⁶ das jüdische Volk ist in dem vorhergehenden Träger dargestellt, der nicht sieht, was er trägt, nämlich Christus im Gesetz, und ihn verachtet, indem er ihm den Rücken kehrt; das nachfolgende christliche Volk, personifiziert im zweiten Träger, sieht hingegen Christus immer vor sich, bewahrt ihn mit seinen Blicken und eilt in dem Maße auf seinem geraden Weg, ihn zu berühren, in dem das Volk der Juden ihn durch seinen verkehrten Wandel hinter sich läßt.¹¹⁷

Als weitere Typen für Kirche und Synagoge erscheinen in s 19 die beiden Männer in einem Bett, von denen es in Lk 17,34 heißt, daß der eine mitgenommen und der andere zurückgelassen wird. Wie die Männer auf demselben Bett liegen, so teilen die Juden und die Christen das eine Gesetz und die eine Auferstehung. Doch während das „selige Volk der Christen“ zur Herrlichkeit aufersteht, wird die „verwünschenswerte Gemeinschaft“ der Juden (*conuentus execrabilis*) im Tartarus zurückgelassen.¹¹⁸

Entsprechend werden in der unmittelbar folgenden Predigt s 20 auch die beiden Frauen in der Mühle aus Lk 17,35, von denen die eine aufgenommen und die andere zurückgelassen wird, auf Synagoge und Kirche bezogen. Die Synagoge ist wie eine Frau, die versucht, nur mit einem Mühlstein, nämlich mit dem alten Bund allein, zu mahlen, und infolgedessen mehr zerstreut und zerstört als mahlt.¹¹⁹ Erst die Kirche kann richtig mahlen, weil sie sich zweier Mühlsteine bedient, des Gesetzes und des Evangeliums,¹²⁰ deren Zusammengehörigkeit schon in der Zweizahl der Gesetzestafeln vorgezeichnet

¹¹⁶ Zum Bild der Weintraube oder Rebe für Christus in der frühchristlichen Kunst vgl. Nußbaum 1963, 136-143 und Eckhart 1976, 173-198. Es wird auch in Ambr. in Luc. 5,81 (CCL 14,161,845-162,866 Adriaen) und fid. 1,20,135 (CSEL 78,56,30-32 Fallar) gebraucht. Im Zusammenhang mit einer Auslegung von Num 13,23 begegnet es schon in Greg. Nys. vita Moysis 2,268 (Sch 1bis,117 Daniélou) und zur Zeit des Maximus auch in Aug. en. in ps. 8,2 (CCL 38,49f Dekkers/Fraipont).

¹¹⁷ Vgl. s 10,2 (35,29-36,46).

¹¹⁸ Vgl. s 19,3 (73,81-86). Die gleiche Auslegung findet sich bei Greg. Illib. tract. orig. 6,414-424 (CCL 69,54 Bulhart) Vgl. die beiden Männer auf dem Feld als Bilder für Juden und Heiden in Paulin. Nol. ep. 11,6 (CSEL 29,64,16-65,23 Hartel) und Ambr. Cain et Abel 1,8,30 (CSEL 32/1,365,13-15 Schenkl).

¹¹⁹ Vgl. s 20,5 (77,77-80).

¹²⁰ Vgl. s 20,4 (76,60-64) und ebd. 2f (75,11-76,59).

ist.¹²¹ Deshalb wird die heilige Kirche in die ewige Herrlichkeit aufgenommen, wohingegen die befleckte Synagoge bei der Mühle zurückgelassen wird, wo sie immerfort die Bahn ihrer Untreue gehen wird.¹²²

In s 33,6, wo Maximus auf dieselbe Lukasstelle anspielt, werden nicht die Mühlsteine, sondern das Mehl bzw. der Teig auf die beiden Bünde hin gedeutet. Auch die Synagoge mahlt mit Moses und den Propheten, aber vergeblich, weil sie die Masse nicht richtig mit der Lehre Christi mischt. Deshalb warnt der Herr vor dem Sauerteig der Pharisäer (Mt 16,6), weil er zubereitet ist mit dem Blut und den Grausamkeiten der Juden, die vom Herrn sagen: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder (Mt 27,25).¹²³

In s 49,2 legt Maximus Lk 5,2 aus, wo von zwei Booten die Rede ist. Der Herr steigt in das Boot des Petrus, die gläubige Kirche;¹²⁴ das andere Boot, das nutzlos und leer am Ufer zurückgelassen wird, versteht der Prediger als das Boot des Mose, die untreue Synagoge, der Christus wegen ihres Unglaubens die Kirche vorzieht: Wenn ihr Mose glaubtet, würdet ihr auch mir glauben (Jo 5,46). Die Synagoge ist leer, weil sie Christus und die Weissagungen der Propheten zurückgewiesen hat, und sie bleibt nahe am Land, weil sie sich gleichsam an Irdisches klammert, denn was ist so irdisch wie das, was die Juden über den Herrn sagen: Ist er nicht der Sohn Josefs des Zimmermanns (Lk 4,22)?¹²⁵

Diese klare Opposition von Synagoge und Kirche ist—daran läßt Maximus keinen Zweifel—die Folge einer Schuld der Juden, allen voran ihrer geistigen Führer, der Schriftgelehrten und Lehrer, welche einer verdorrtten Hand gleichen, die, weil sie nicht die anderen Körperteile mit den Weissagungen der Propheten genährt hat, nun unfähig ist, den Schlüssel des Wissens zu halten, der Christus ist.¹²⁶ Ob-

¹²¹ Vgl. s 20,5 (77,83-89).

¹²² Vgl. s 20,5 (77,89-91): *relinquetur ad molas cruenta synagoga gyrum semper suae passura perfidiae*. Derselbe Satz findet sich fast in wörtlicher Übereinstimmung in s 33,6 (131,101-104). Insgesamt scheint Maximus in der Auslegung von Lk 17,35 von Ambr. in Luc. 8,48 u. 52 (CCL 14,314,525-315,543 u. 317,606-623 Adriaen) abzuhängen. In Ambr. paenit. 1,15,82 (CSEL 73,157,38-158,45 Fallar) symbolisiert die Mühle die Kirche, insofern sie den harten Buchstaben des Gesetzes durch eine mystische Auslegung weich macht.

¹²³ S 33,6 (130,90-131,104).

¹²⁴ Zum Boot des Petrus s.u. S. 262f.

¹²⁵ S 49,2 (192,25-193,58).

¹²⁶ Vgl. s 43,2 (174,18-175,44).

wohl die Juden Christus im Gesetz hatten, haben sie ihn verschmäht und ihm den Rücken gekehrt.¹²⁷ Sie haben die Gebote des Mose nicht beachtet, der ihnen, als er das Ostersakrament begründete, auftrug, Bitteres zu essen; sie aber haben den fruchtbringenden Verzehr der bitteren Worte der Weissagungen Christi und des Sakraments seines Leidens abgelehnt.¹²⁸ Stattdessen haben sie Christus für einen Menschen gehalten und so gleichsam Wasser, Menschliches, mit Wein, Göttlichem, gemischt (Jes 1,22 LXX).¹²⁹ Sie haben ihn verfolgt, den sakrilegischen Handel mit Judas abgeschlossen,¹³⁰ ihn mit Dornen gekrönt,¹³¹ ihn am Marterholz beleidigt¹³² und seinen Tod bewirkt.¹³³ Wegen der universalen Bedeutung Christi kommt auch der von den Juden an ihm begangenen Sünde eine universale Dimension zu:

Denn wenn Christus gemartert und umgebracht wird, wird in ihm alle Wahrheit und Gerechtigkeit verurteilt, weil er selbst ja Unschuld, Heiligkeit und Mysterium ist. Amen.¹³⁴

Deshalb tragen sie die volle Verantwortung für das Unheil, das sie heimsucht, nun da ihnen Christus nicht Fürsprecher, sondern Richter ist.¹³⁵ Ihr Gesetz ist ohne Christus entseelt, verstümmelt und kopflos, so daß sie das Göttliche nicht mehr erkennen.¹³⁶ Ihre selbst-

¹²⁷ Vgl. 10,2 (35,29-36,46).

¹²⁸ Vgl. s 25,2 (98,50-62).

¹²⁹ Vgl. s 28,3 (109,47-54). Vgl. Gaud. tract. 19,20 (CSEL 68,169,147-157 Glück), wo dieser das Mischen von Wein und Wasser neben den Juden auch den Arianern zuschreibt. Zu dem auf Jes 1,22 LXX beruhenden Topos der Weinfälschung vgl. Kleberg 1940, 47-54.

¹³⁰ Vgl. s 58,2 (233,52f).

¹³¹ Vgl. s 11,2 (38,25-39,36).

¹³² Vgl. s 75,2 (314,40-42).

¹³³ Vgl. 62,1 (261,11f). Zu s 57 schreibt Blumenkranz (1948/49, 27): „Au contraire de la très grande majorité de ses prédécesseurs, Maxime impute à Pilate la plus grande responsabilité dans la crucifixion.“ Maximus hält jedoch die Schuld der Juden am Tode Jesu nicht für geringer als die des Pilatus. Vielmehr sagt er: Mirum forsitan uideatur uobis, fratres, cur dominus apud praesidem Pilatum a principibus sacerdotum accusetur (57,1 [228,3f]); und: Pilatus (...) furentis synagogae sacrilegium confirmavit (57,3 [230,70-72]). Die führenden Priester haben Christus also bei Pilatus angeklagt, der dann nur das Sakrileg bekräftigt, das die „rasende Synagoge“ begangen hat.

¹³⁴ Vgl. 63,3 (267,48-50).

¹³⁵ Vgl. s 40,3 (162,64-70).

¹³⁶ Vgl. s 88,4 (361,60-75) die allegorische Auslegung der Enthauptung des Täufers (Mt 14,6-11) als Abtrennung Christi vom Gesetz.

verschuldete Finsternis wird zusätzlich mit Verblendung bestraft.¹³⁷ Ganz folgerichtig verliert die Synagoge an Bedeutung: Die Priester sind entlassen,¹³⁸ es fehlt die Gnade der Sakramente,¹³⁹ und ihre Versammlung wird immer leerer, während gleichzeitig die Scharen in die Kirche strömen.¹⁴⁰

Von besonderem Interesse ist die Frage, welche Rolle den Juden bei der Heidenmission zukommt. Fest steht, daß im Sinne des Maximus der Unglaube der Juden zur Mission an den Heiden geführt hat. So sagt Maximus in seiner Auslegung der Vision des Petrus von den unreinen Tieren (Apg 10,9-16): „Als nämlich das ungläubige und undankbare jüdische Volk ihm nicht glaubte, als er predigte, verspürte Petrus gewissermaßen Hunger in seinem Dienst.“¹⁴¹ Fraglich erscheint allein, ob für Maximus ähnlich wie für Paulus die Bekehrung der Heiden in erster Linie dazu dient, auf diesem Wege letztlich auch die Juden zum Glauben an Christus zu führen.¹⁴² Kurz nach der eben zitierten Stelle heißt es:

Atque ibi esurienti illi [in cenaculo] (...) pro salute Iudaici populi offertur uas diuersorum generum animantibus plenum uelut diuinitate dicente: ‚Tu in Iudaeos solos esuris; ecce farnem fidei tuae cunctarum gentium diuersitate reficio.‘ Nam utique diuersa animalia collecta in uno uasculo diuersarum gentium congregatio collecta in una ecclesia demonstratur.¹⁴³

¹³⁷ So Maximus' Deutung der Sonnenfinsternis beim Tode Christi in s 53,3 (215,62-67) und s 62,1 (261,11f).

¹³⁸ Vgl. 99,3 (395,53-56).

¹³⁹ So scheint Maximus die Vertreibung der als *typus* der Synagoge verstandenen Hagar zu deuten, die ohne Wein, Öl und Brot fortgeschickt wird (vgl. s 28,3 [109,56-72]). Zwar erscheinen auch bei Ambrosius die Juden als Kinder der Sklavin, so in ep. 20,2 (CSEL 82/1,146,11-147,28 Faller) und ep. 66,1 (CSEL 82/2 160,3-14 Zelzer), aber daraus läßt sich keine Abhängigkeit des Maximus folgern, da Ähnlichkeiten in der Auslegung sich zwangsläufig aus der gemeinsamen Quelle (Gal 4,21-31) ergeben.

¹⁴⁰ Vgl. s 84,4 (345,94-346,96) und s 99,2 (394,31-395,37) die Deutung von Jo 3,30: Er muß zunehmen, ich aber muß abnehmen.

¹⁴¹ S 2,2 (7,36-38). Vgl. auch s 61,4 (146,73-75) die Auslegung von Mt 11,12: „Die Heiden ergreifen vom Erlöser in dem Maße Besitz, wie er von den Juden geringgeschätzt wird.“

¹⁴² Vgl. Röm 11,1-27. Zur Problematik dieser Stelle vgl. Mussner 1991, 29-76. Als eine patristische Äußerung im Geiste von Röm 11,1-27 erscheint Hieronymus' Aufruf, für die Toten der Synagoge zu beten, die den Heiligen Geist nicht haben: in Ps 77,15 (CCL 78,73,285-289 Morin); ähnlich Aug. adv. Iud. 15 (PL 42,63); zu Ambrosiaster vgl. Pollastri 1980, 322, Anm.40.

¹⁴³ S 2,2 (7,44-50).

Ramsey übersetzt *pro salute Iudaici populi* ganz auf der Linie der paulinischen Missionstheologie mit „for the salvation of the Jewish people“.¹⁴⁴ Eine solche Deutung, die gewiß berechtigt wäre, wenn statt *pro propter* stünde,¹⁴⁵ ist jedoch durch keine andere Äußerung des Maximus gedeckt. Im Gegenteil schildert Maximus mehrmals in klaren Bildern die Endgültigkeit des Heilsverlustes der Juden als Volk, so wenn er die Synagoge wie einen im Kreis trotgenden Esel in Ewigkeit seine Bahn der Untreue ziehen sieht.¹⁴⁶ Außerdem deutet der vorhergehende Kontext der fraglichen Stelle, wo vom Hunger des Petrus nach dem Heil der Menschen die Rede ist,¹⁴⁷ darauf hin, daß es sich bei dem in der Vision Gezeigten um Heil handeln muß, und zwar, wie Maximus zeigt, um das Heil der Völker, die in der einen Kirche versammelt sind. Dieses Heil der Völker erscheint dabei als Gegensatz zum Heil der Juden, das diese durch ihren Unglauben offenbar verwirkt haben. Daher liegt es nahe, das *pro* in substitutiver Bedeutung zu verstehen, d.h. *pro salute Iudaici populi* mit „anstelle des Heils des jüdischen Volkes“ übersetzen. Dem nach Heil hungernden Petrus wird *anstelle* des Heils des Juden, das er wegen ihres Unglaubens nicht zu bewirken vermag, das Heil der Völker als Ziel vor Augen geführt. Die Heidenmission ersetzt die Judenmission.¹⁴⁸

Nur an einer einzigen Stelle erscheint das Judentum nicht bloß als theologische Größe, sondern wird es als soziales Phänomen greifbar:

Wir sollten nicht nur mit den Heiden, sondern auch mit den Juden den Umgang vermeiden, mit denen schon ein Gespräch eine große Verunreinigung ist. Denn mit ihrer Kunstfertigkeit schmeicheln sie sich bei den Menschen ein, gelangen sie in Häuser, dringen sie in die Prätorien ein und beunruhigen sie die Ohren der Richter und Beamten, und je schamloser sie sind, desto mehr Einfluß gewinnen sie. Aber dies ist bei

¹⁴⁴ Ramsey 1989, 10.

¹⁴⁵ Vgl. Ambrosiast. in Rom 11,20 (CSEL 81/1,376,18-22 Vogels): non propter te, {sed suo vicio} quia illis diffidentibus ad illorum [Iudaeorum] aemulationem tu vocatus es ad salutem. ideo gratias debes agere dono dei per Christum, non illis insultare, sed et petere {si malorum illorum tibi contulit salutem}, ut et ipsi redeant ad originem.

¹⁴⁶ Vgl. s 20,5 (77,90f) und s 33,6 (131,103f).

¹⁴⁷ Vgl. ebd. (34f): Sed puto Petrum post orationem non cibum esurisse hominum sed salutem.

¹⁴⁸ Zeno von Verona hegt hingegen in seiner Predigt über die Beschneidung offenbar noch Hoffnung, Juden, die allem Anschein nach unter seinen Hörern waren, zu bekehren: Wenn es auch noch so spät sei, so solle der Jude doch endlich zur Einsicht kommen: tract. 1,3 (CCL 22,24-30 Löfstedt).

ihnen kein neues, sondern ein alt eingewurzeltes und von Anfang an bestehendes Übel. Denn schon früher haben sie den Herrn und Erlöser in einem Prätorium verfolgt und ihn mit Hilfe eines Richters verurteilt. Im Prätorium wird also von den Juden die Unschuld unterdrückt, wird Geheimes verraten und die Religion verurteilt.¹⁴⁹

Zu Lebzeiten des Maximus hat es demnach Juden in Turin gegeben. Andernfalls hätte der Bischof seine Gemeinde nicht vor dem Verkehr mit ihnen warnen müssen.¹⁵⁰ Gleichwohl scheint die jüdische Gemeinde nicht sehr zahlreich gewesen zu sein. Darauf läßt die Tatsache schließen, daß Maximus sie nur an dieser einzigen Stelle als zeitgenössische soziale Realität betrachtet. Außerdem betont er mehrmals, daß die Synagogen leer sind.¹⁵¹ Dies mag zwar ein Topos sein, doch Maximus hätte gewiß nicht auf ihn zurückgegriffen, wenn es in Turin eine blühende Judengemeinde gegeben hätte. An anderer Stelle kann Maximus sogar von der Verborgenheit der Synagoge sprechen.¹⁵² Zudem fehlen bei Maximus Hinweise, die auf eine Vertrautheit mit den Bräuchen und Riten des Judentums schließen lassen, Hinweise auf den Gesetzesgehorsam, auf Waschungen, Beschneidung und Speisevorschriften, wie wir sie etwa bei Zeno von Verona und Chromatius von Aquileia finden.¹⁵³

Gewiß ist die Objektivität eines christlichen Bischofs nicht über jeden Zweifel erhaben, wenn er sich über Juden äußert. Doch müssen seine Äußerungen vor dem Hintergrund des ausgehenden 4. Jahrhunderts gelesen werden, in dem die Juden noch eine ganz andere öffentliche Rolle spielten als in späterer Zeit. In der einschlägigen Literatur scheint Einigkeit darüber zu herrschen, daß das Judentum im spätantiken Römischen Reich bis zur Aufhebung des Patriarchats in den

¹⁴⁹ S 63,3 (267,39-48).

¹⁵⁰ Zangara (1992, 499) führt auch Maximus' ausgeprägte Reflexionen auf das Alte Testament auf den „dinamismo stesso della Sinagogia cittadina“ zurück. Zum Judentum im westlichen Oberitalien vgl. Ruggini 1959, 219-223.

¹⁵¹ So in s 99,2 (395,35-37): *Quis enim dubitat de natiuitate domini synagogae esse conuenticula uacata (...)?* Vgl. auch s 84,4 (345,94-346,96).

¹⁵² Vgl. s 99,3 (395,56): *latebra synagogae*.

¹⁵³ Vgl. Truzzi 1985, 165f, dort die Auflistung der relevanten Stellen. Zu Chromatius vgl. auch Cracco Ruggini 1977, 353-381. Maximus' Hinweis auf die Nutzlosigkeit der jüdischen Taufe in s 28,3 (109,60-63) ist so vage, daß er nicht als Beleg für eine besondere Kenntnis dieses Brauches verstanden werden muß. Zur jüdischen Taufe vgl. Simon ²1964, 322f u. 333f.

zwanziger Jahren des 5. Jahrhunderts keineswegs zurückgezogen gelebt hat.¹⁵⁴ Offenbar gab es sogar jüdische Mission an Nichtjuden.¹⁵⁵ Obwohl schon früher den Juden die Mission an Christen verboten worden war, sahen noch Theodosius I. im Jahre 380, Gratian 383 und Honorius 409 Anlaß, das Proselytenmachen erneut durch Reichsgesetze zu verbieten.¹⁵⁶

Es ist überdies zu bedenken, daß das Judentum auf viele Christen eine nicht geringe Anziehungskraft ausübte.¹⁵⁷ Die Furcht des Turiner Bischofs, seine Gläubigen könnten durch den Kontakt mit Juden zu judaisierenden Christen oder sogar zu Proselyten werden, scheint demnach nicht ganz unbegründet. Außerdem mußte der Proselytismus der Juden von den Christen als Konkurrenz zur eigenen Heidenmission betrachtet werden.¹⁵⁸

Aber wie steht es um Maximus' Beschreibung der Juden als Menschen, die auf Staatsmänner und Richter beträchtlichen Einfluß ausüben? Eine Reihe von Judaisten und Historikern weist darauf hin, daß eine sogenannte „tränenreiche“ Geschichtsschreibung, welche die Geschichte des Judentums als ununterbrochene Leidensgeschich-

¹⁵⁴ Vgl. z.B. Ruether 1974, 63; McDonald 1993, 244f.

¹⁵⁵ Rutgers (1995), der sich vor allem auf archäologische Zeugnisse und einen Rechtstraktat stützt, widerlegt die These, römische Juden hätten in Isolation gelebt. Einen eindrucksvollen literarischen Beleg für jüdische Mission liefert der sog. Brief des Hohenpriesters Annas an den Philosophen Seneca, veröffentlicht in Bischoff 1984, 1-9. Vgl. dazu Wischmeyer 1990. Aufschlußreich ist auch der Befund der unlängst im kleinasiatischen Aphrodisias gefundenen Stifter-Inschrift (vgl. Reynolds/Tannenbaum 1987), die Botermann (1993) gegen die Annahme der Herausgeber („um 200 n. Chr.“) ins 4. Jahrhundert datiert: Die Inschrift listet fast zur Hälfte „Gottesfürchtige“ (54 von 125) unter den Mitgliedern der Synagogengemeinde auf. Leider fehlen für das weströmische Judentum ähnliche Zeugnisse. Vgl. Noy ²1993.— Die jüdische Missionstätigkeit in der Spätantike ist etwas Neues gegenüber der neutestamentlichen Zeit, hinsichtlich derer sich neueste Veröffentlichungen gegen die These jüdischer Proselytenmacherei wenden: Vgl. McKnight 1991, bes. das Fazit ebd. 116f; Will / Orrieux 1992, 11-137 (Der Versuch [ebd. 139-170], aufgrund rabbinischer Quellen jüdischen Proselytismus auch für die Zeit nach der Zerstörung des Tempels zu einer Fiktion zu erklären, befriedigt nicht; dem sog. Annas-Brief [s.o.] und den Gesetzen gegen jüdischen Proselytismus [s. folgende Anm.] wird nicht Rechnung getragen).

¹⁵⁶ Vgl. CTh 16,1,2 vom 28.2.380; CTh 16,7,3 vom 21. Mai 383 und CTh 16,8,19 vom 1. April 409.

¹⁵⁷ Vgl. beispielsweise die Warnung vor dem *judaizare* in Conc. Illib. 16; 49; 50 u. 78 (España Cristiana, Textos 1,4f; 10 u. 15 Vives). Vgl. ferner das Zeugnis des Johannes Chrysostomus über die Attraktivität des Judentums, das Wilken (1983, bes. 66-94) ausgewertet hat.

¹⁵⁸ Vgl. Blumenkranz 1961, 227-233.

te schildert,¹⁵⁹ nicht der Situation des Judentums im 4. Jahrhundert gerecht wird. Archäologische und literarische Zeugnisse legen nahe, daß das Judentum als Institution ab dem späten 3. Jahrhundert an Bedeutung gewann.¹⁶⁰ Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts genossen Juden noch das Gros der Privilegien, die ihnen seit Julius Caesar zugestanden wurde.¹⁶¹ Der Codex Theodosianus bezeugt, daß Juden die *dignitas* der höchsten Reichstitel der senatorischen Aristokratie¹⁶² und die *dignitates* der städtischen Oberschichten innehatten.¹⁶³ Trotz antijüdischer Polemik auch seitens der Reichsregierung¹⁶⁴ und mancher gegen das Judentum gerichteter Gesetze scheint sich bis etwa 408—so der Konsens der meisten Forscher—die Situation der Juden nicht wesentlich verschlechtert zu haben.¹⁶⁵ Angesichts dessen kann

¹⁵⁹ Der Ausdruck „lachrymose theory“ für eine solche Deutung der jüdischen Geschichte wurde nach Auskunft von Bachrach (1985, 400, Anm. 4) erstmals 1928 von Salo Baron in *The Menorah Journal* 14 (1928) 515-526 verwendet.

¹⁶⁰ Vgl. Cohen 1986, 160f.

¹⁶¹ Vgl. Cohen 1976, 14f; Bachrach 1985, 403f. Zur rechtlichen Stellung der Juden vgl. auch Rabello 1980, 662-762; A. Linder (Hg.), *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Jerusalem 1987) (Quellen in engl. Übersetzung). Einen guten und, wie es scheint, in der Bewertung ausgewogenen Überblick bietet Stemberger 1987, 237-246. Vgl. ferner Millar 1992, 97-123.

¹⁶² Vgl. CTh 16,8,8.11.17.

¹⁶³ Vgl. CTh 12,1,99.157f.165; 16,8,2-4.24. Stemberger kommentiert zwar CTh 16,8,24 vom 10.3.418 folgendermaßen: „Die Erlaubnis, weiter in den Kurien zu dienen, muß den Betroffenen angesichts der damit verbundenen Lasten wie ein Hohn vorgekommen sein“ (1987, 243); ähnlich Pakter 1992, 716f. Vgl. jedoch Krause 1987, 318: „Zumindest im 4. Jahrhundert können auch für die Curialen die Aufgaben eines Steuereintreibers [darauf beziehen sich Stemberger und Pakter] nicht so lästig und drückend gewesen sein, wie häufig in der wissenschaftlichen Literatur zu lesen ist.“

¹⁶⁴ Vgl. CTh 2,1,10; 3,1,5; 16,5,44; 7,3; 8,1.6f.

¹⁶⁵ Noch Mitte des Jahrhunderts behauptete Simon (?1964, 162): „La politique impériale du IV^e siècle n'est elle-même qu'un aspect de la lutte du christianisme contre son rival.“ Doch schon Seaver (1952) beginnt seine Darstellung der Judenverfolgung bezeichnenderweise erst mit dem Jahre 410. Im großen und ganzen hat die auf das Erscheinen des Simonschen Standardwerkes folgende Forschung die Ergebnisse des Franzosen revidiert, wie Bachrach (1985, 407) feststellt: „Recent detailed study of imperial Jewish policy from Constantine the Great to the end of the Patriarchate has shown that there was no systematic and vigorous persecution of the Jews in the Roman empire. A reign by reign analysis of imperial acts shows that, on balance, the Jews were the beneficiaries of privileges, immunities, and exemptions, rather than of hostile policies.“ Im einzelnen unterscheiden sich freilich die Deutungen: Cohen (1976, 1-29) und Bachrach (1985, 408-412) gelangen sogar zu der Ansicht, daß die gegen Ende des 4. Jahrhunderts zunehmende Beschneidung jüdischer Rechte als Versuche verstanden werden müsse, Christen vor einem „vigorous, powerful, and often aggressive Jewish *gens*“ (ebd. 408) zu schützen. Zu Belegen für solche jüdische „Aggressivität“ gegen Christen vgl. McDonald 1993, 245-249. Avi-

die Behauptung, die Juden hätten einen besonderen Einfluß auf Politik und Rechtsprechung des Prätoriums ausgeübt, durchaus ein *fundamentum in re* haben.¹⁶⁶

Wir können also zusammenfassen: In Turin dürfte es an der Wende zum 5. Jahrhundert eine (allerdings eher kleine) jüdische Gemeinde gegeben haben. Unter den Zuhörern des Maximus haben sich offenbar, anders als bei Zeno in Verona und Ambrosius in Mailand,¹⁶⁷ keine Juden befunden. Der Antijudaismus des Turiner Bischofs richtet sich in erster Linie gegen das Judentum als heilsgeschichtliche Größe,¹⁶⁸ als das Volk nämlich, das durch seinen Unglauben und sein Verbrechen an Christus seine Stellung als das auserwählte Volk an die aus den Heidenvölkern gebildete Kirche abgetreten¹⁶⁹ und

Yonah (1976, 208) dagegen meint, die Reichsregierung sei seit Konstantin bemüht gewesen, das Judentum vor der Kirche zu schützen und nicht umgekehrt. Diese Ansicht läßt sich jedoch wohl nur für die Zeit der heidnischen Restauration unter Kaiser Julian belegen (vgl. Vogt 1939, 6-9 u. 32). Neusner (1986, 18f) macht interessanterweise gerade die Judenfreundlichkeit Julians dafür verantwortlich, daß die Politik der folgenden Kaiser im Zuge der Maßnahmen gegen das Heidentum auch darauf zielte, die Juden zu Bürgern zweiter Klasse zu machen. Ähnlich sieht MacMullen (1984, 186, Anm. 2) die Angriffe auf das Judentum als Teil der Kampagne gegen das Heidentum. Auf ein solches Junktim von Heiden- und Judenfrage laufen auch die Überlegungen Mariani Pueraris (1991b, 479) hinaus, die sich fragt, ob die Nebeneinanderstellung von Heiden und Juden in einigen Sermones des Maximus (vgl. s 62,1 [261,2-4] und s 63,3 [267,39-41]) nicht vermuten lasse, daß Heiden und Juden eine gemeinsame Front gegen das Christentum darstellten.

¹⁶⁶ Zur Teilnahme von Juden am Gerichtsleben im spätantiken Westen vgl. Ruggini 1959, 231-236.

¹⁶⁷ Zu Zeno vgl. Truzzi 1985, 165f; zu Ambrosius vgl. Mesot 1958, 69-73; Wytzes 1986, 2-20.

¹⁶⁸ Zum Überwiegen theologischer gegenüber sozialer Argumentation vgl. Ruggini 1959, bes. 210: „di solito in tutte le diocesi più importanti delle regione vescovi come Cromazio d'Aquileia, Zeno di Verona, Gaudenzio di Brescia, lo stesso Ambrogio di Milano, e, in misura un po' ridotta, Massimo di Torino, si mostrano assai più che altro in campo dogmatico e non superando mai i limiti di un anti-giudaismo strettamente letterario“. Die letzte Aussage kann man so nicht unterschreiben; vgl. Truzzi 1985, 165, Anm.257: „Lascio all'autrice la responsabilità di queste affermazioni“. Cracco Ruggini behält jedoch insofern Recht, als die Argumentation meist auf der theologischen Ebene bleibt. Die Einschränkung bezüglich Maximus ergibt sich daraus, daß die Autorin die Migne-Ausgabe benutzt, die vor allem den „arianischen“ Traktat *Adversus Iudaeos* aus der Veronenser Sammlung (CCL 87,93-117 Gryson) dem Bischof von Turin zuschreibt. Zu Zeno vgl. auch Padovese 1979, 253-257.

¹⁶⁹ Vgl. hierzu noch s 11,2 (38,22f): *dicit propheta, domus est Israhel; quae domus nos sumus. Secundum fidem enim Israhelitae nos sumus (...).*

sich selbst die Verdammnis eingehandelt hat. Das einzige Mal in Predigten des Maximus, daß Juden als soziale Realität in Erscheinung treten, liegen seine Äußerungen auf der Linie anderer spät-antiker Bischöfe.¹⁷⁰ Der Umgang mit ihnen ist zu meiden.¹⁷¹ Der Vorwurf allerdings, daß die Juden sich in die Schaltstellen von Justiz und Politik einschleichen, um dort in ihrem Sinne Einfluß zu nehmen, ist in den patristischen Schriften nicht sehr verbreitet.¹⁷²

Solche Äußerungen lassen sich nicht einfach als irrationale Judenfeindlichkeit abtun.¹⁷³ Das Judentum hat möglicherweise durch seine Attraktivität und seinen Proselytismus zumindest in den ersten Jahren der Amtszeit des Maximus noch eine reale Bedrohung für die Kirche dargestellt. Die Warnung vor dem Umgang mit Juden ist genauso wie die entsprechenden Warnungen vor dem Verkehr mit Heiden aus der Sorge des Hirten um das Heil der ihm anvertrauten Christen zu verstehen.

In seinem eigenen Bemühen um gesellschaftliche Gestaltungsmacht mußten einflußreiche Juden selbstverständlich das Mißfallen eines Bischofs erregen. Der Einfluß der Juden auf Politik und Rechtsprechung kann so beträchtlich gewesen sein, daß die diesbezügliche

¹⁷⁰ Vgl. das Urteil Mariani Pueraris (1991b, 478): „Le accuse rivolte contre gli ebrei sono quelle comuni alla patristica contemporanea“. Vgl. zum Problem im allgemeinen die Zusammenfassung der Vorwürfe patristischer Schriften gegen die Juden bei McDonald 1993, 229. Nach wie vor hilfreich ist die Arbeit von Krauss 1892, 122-157; 1893, 82-99 und 225-261. Vgl. ferner Judant 1969, bes. 325-350.

¹⁷¹ Vgl. hierzu Conc. Illib. 16 u. 50 (España Cristiana, Textos 1,4f u. 10 Vives). Laut can.16 (um das Jahr 300) sollen Christen soziale und familiäre Beziehungen zu Juden vermeiden. Can.50 (um 350) belegt das gemeinsame Mahl mit Juden mit Exkommunikation. Zur Datierung der einzelnen *canones* vgl. Meigne 1975, 361-387 und vor allem Martinez 1987, bes. 129 u. 131. Reichert 1990 kennt leider die Arbeit von Martinez nicht. Zur verordneten Apartheid vgl. Pakter 1992, 717-723.

¹⁷² Christlicher Antijudaismus ist immer auch vor dem Hintergrund heidnischer Judenfeindlichkeit in der Antike zu sehen. Diese ist allerdings nicht für alle Regionen des Mittelmeerraumes gleichermaßen nachweisbar. Vgl. Marcus 1946, 61-78; Sevensen 1975; McDonald 1993, 220-225.

¹⁷³ Vgl. Ruggini 1959, 221: „una vivace propaganda anti-semita e una conoscenza più diretta del ritualismo ebraico si riscontrano soltanto a partire dall'avanzato V secolo, nell'opera del Vescovo *Maximus*“. Die italienische Forscherin schrieb allerdings vor dem Erscheinen der Edition Mutzenbechers und gründet deshalb ihr Urteil auf die Migne-Ausgabe, die viele pseudomaximianische Schriften enthält, vor allem den *Tractatus contra Iudaeos* (PL 57,793-806, neu ediert in CCL 87,93-117 Gryson). Ein ausgezeichnete Kommentar zu diesem durchaus antisemitischen Traktat findet sich in Meslin 1967, 353-364. Meslin geht allerdings von der inzwischen überholten Zuschreibung des Traktates an den „Arianerbischof“ Maximinus aus.

Einschätzung des Turiner Bischofs vielleicht einen wahren Kern enthält. Die abfällige und pauschalisierende Weise jedoch, in der er diese Einschätzung formuliert, war gewiß dazu angetan, unter seinen Hörern auch praktische Judenfeindlichkeit zu schüren.

Bezeichnend für die Zerbrechlichkeit des jungen christlichen Gemeinwesens in Turin wirkt es, daß Maximus keine Mission an den Juden propagiert,¹⁷⁴ den Kontakt mit Juden also nicht als Gelegenheit betrachtet, sie für die Kirche zu gewinnen, sondern als eine Gefahr, in der der Christ seinen Glauben verlieren kann.¹⁷⁵

b *Heiden*

Zur Bewertung des Heidentums¹⁷⁶ greift Maximus in variiert Form auf das Bild der Mühle zurück, das er schon auf das Judentum angewandt hat. Den Anlaß dafür bietet ihm Mt 18,6: „Wer einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, ärgert, für den wäre es besser, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt und er in die Tiefen des Meeres getaucht würde.“ Der Mühlstein (*mola asinaria*) gibt ihm das Stichwort, um auf den Esel (*asinus*) zu sprechen zu kommen.¹⁷⁷ „Denn im Bild des Esels wird in der Schrift das Volk der Heiden benannt, das geschlossenem Auges im Kreis seines eigenen Irrtums um den Mühlstein der Ignoranz gezogen wird“. ¹⁷⁸ Der Prediger assoziiert den steinernen Mühlstein mit den ebenfalls aus Fels gefertigten

¹⁷⁴ Vgl. Zangara 1994, 499, Anm.27: „I sermoni di Massimo non mi pare lascino intravedere una predicazione volta alla conversione dei Giudei“.

¹⁷⁵ Stemberger (1987, 239) sieht dies auch in Gesetzen über Konversionen belegt, die das Christentum „in einer Verteidigungsstellung, seiner Sache durchaus nicht sicher,“ zeigen. Von dem Gedanken, daß man Juden nicht missionieren dürfe, weil das verstoßene Volk aus heilsgeschichtlicher Notwendigkeit präsent bleiben müsse, findet sich bei Maximus keine Spur.

¹⁷⁶ Zum Fortleben des Heidentums nach 380 vgl. das nach wie vor unüberholte Standardwerk Geffcken 1929 (ND 1963), 162-246, in dessen englischer Ausgabe: *The Last Days of Greco-Roman Paganism* (Amsterdam 1978) Sabine MacCormack die bibliographischen Hinweise aktualisiert hat. Chuvin ²1991 gibt einen gut lesbaren, knappen, aber deshalb leider auch vereinfachenden Überblick zum selben Thema. Zu Maximus' Verhältnis zu seiner paganen Umwelt vgl. Padovese 1983, 183-191.

¹⁷⁷ Zum Esel als Symbol der Heiden in der patristischen Literatur vgl. Oppelt 1966, 585f.

¹⁷⁸ S 48,4 (189,78-81): Namque in scripturis in asini figura populus gentilium nuncupatur, qui clausis oculis circa ignorantiae molam erroris sui gyro pertrahitur (...).

Standbildern des Jupiter und Herkules,¹⁷⁹ um welche die Heiden „blinden Auges in wiederholtem Irrtum kreisen.“¹⁸⁰ Wie der Esel am Mühlstein, so steht der Heide am Fels,¹⁸¹ obwohl Gott nicht in handgemachten Dingen wohnt und weder in Metall noch in Stein erkannt werden kann.¹⁸² Es ist also sein eigenes Vergehen, symbolisiert in dem auf die Götzenbilder hinweisenden Mühlstein, mit dem das heidnische Volk, wenn es dem christlichen Verfolgung bringt, zur Strafe in die Fluten der zu richtenden Welt getaucht wird.¹⁸³

Juden und Heiden sind somit durch Blindheit, Irrtum, Ignoranz, Verfolgung der Christen und Verdammnis verbunden. Verschieden sind sie jedoch darin, daß die Mission an den Juden zumindest vorerst beendet ist, während die Christianisierung der paganen Welt sich jetzt in vollem Gange befindet.¹⁸⁴ So ist Rom nun nicht mehr das Haupt (oder die Hauptstadt) des Aberglaubens, sondern jetzt ruht dort das Haupt der Heiligkeit; wo die Fürsten der Heiden wohnten, weilen jetzt die Fürsten der Kirche, Petrus und Paulus.¹⁸⁵ Das Ge-

¹⁷⁹ Zur emotionalen Bindung des Volkes an solche Statuen vgl. Aug. ep. 50 (CSEL 34/2, 143 Goldbacher): Wegen der Zerstörung einer Herkulesstatue wurden sechzig Christen von aufgebrachten Heiden getötet. Turin stand nach paganer Vorstellung offenbar unter dem besonderen Schutz des Jupiter, wie eine Inschrift belegt, die Cibrario (1846, 48) zitiert, die ich jedoch nicht anderswo ediert gefunden habe: IVPITER CVSTOS AVGVSTAE TAVRINORVM. Zu Herkules vgl. die Inschriften, die H. Dessau (Inscriptiones Latinae selectae II [Berlin 1902]) unter Nr. 3442 zusammengestellt hat; viele davon sind *Hercules saxanus* oder *lapidaris* gewidmet. Die besondere Beliebtheit des Herkules in der Turiner Region kann auch mit dem „herakleanischen Weg“ von Italien nach Gallien (vermutlich über den Mont-Genèvre, wie Prieur [1968, 93f] wahrscheinlich macht) erklärt werden: Nach der Legende ist Herkules zu Fuß von Spanien über die Alpen nach Etrurien gezogen. Vgl. ebd. 92-94.

¹⁸⁰ Vgl. s 48,4 (89f): *saxea enim mola est paganorum Iuppiter Herculesque lapideus, circa quos caecis oculis frequenti errore circueunt.*

¹⁸¹ Vgl. ebd. (190, 96f): *Asinus ergo ad molam (...) gentilis ad saxum (...).*

¹⁸² Vgl. ebd. (98f): *Deus enim non in manufactis habitat, nec in metallo aut saxo cognoscitur.*

¹⁸³ Vgl. ebd. (99-101): *Hic ergo gentilis populus, cum persecutionem christiano intulerit, haec poena plectetur, ut cum sua sacrilega mola iudicandi saeculi fluctibus demergatur.* Zur Auslegung von Mt 18,6 vgl. Chrom. in Mt. 4 (CCL 9A, 475, 90-105 Lemarié/Etaix)

¹⁸⁴ Vgl. die oben (Anm. 141) schon erwähnten Stellen s 61,4 (146, 73-75) (die Heiden rauben Christus der Synagoge, weil diese ihn mißachtet) und s 2,2f (bes. 7,45-50 und 54-56) (Vision des Petrus vom Leinen mit den unreinen Tieren als Bild der *ecclesia ex gentibus*), dazu s 88,3 (360, 53-55), in dem das Gewand des Täufers aus dem Haar des unreinen Kamels auf das heidnische Volk gedeutet wird, mit dem Christus sich umgibt.

¹⁸⁵ S 1,2 (3,34-38): *Petrus und Paulus haben ihr Martyrium erlitten in urbe Romana, quae principatum et caput obtinet nationum, scilicet et ubi caput superstitionis*

burtsfest des Herrn verdrängt zeitlich naheliegende heidnische Feste, damit die Menschen ihre früheren Sakrilegien vergessen und künftige nicht begehen.¹⁸⁶ Auch die Zahl der christlichen Feste übertrifft inzwischen die der paganen Feiertage trotz der Vielzahl der heidnischen Götter.¹⁸⁷

Doch die Christianisierung ist bei weitem noch nicht abgeschlossen.¹⁸⁸ Noch werden die Kalenden des Januar von vielen, auch von nominellen Christen, als hohe Feiertage begangen,¹⁸⁹ und einige pflegen noch das Lustrum.¹⁹⁰ Noch glauben viele Turiner bei einer Mondfinsternis, sie müßten durch lautes Geschrei dem Mond zu

erat, illic caput quiesceret sanctitatis; et ubi gentilium principes habitabant, illic ecclesiarum principes morarentur.

¹⁸⁶ Vgl. s 98,1 (390,2-7): Bene quodammodo deo providente dispositum est, ut inter medias gentilium festiuitates Christus dominus oriretur (...), ut (...) homines (...) praeterita obliuiscerentur sacrilegia futura non colerent. Mit den heidnischen Festen sind die am 17. Dezember beginnenden Saturnalien und die Neujahrsfeiern an den Kalenden des Januar gemeint; vgl. ebd. (9f): *ebrietas saturnalium* und *lasciua kalendarum*. Zur dieser Konkurrenz christlicher und heidnischer Feste vgl. Petr. Chrys. s 155 und 155bis (CCL 24B,961-969 Olivar). Zu den Saturnalien vgl. Scullard 1985, 287-290. Zu Predigten *in Kalendas* vgl. Reicke 1970, 321-334; Meslin 1970, 95-129. Vgl. zum Thema auch Jonkers 1968, 49-53.

¹⁸⁷ Vgl. s 101,1 (402,7-12), bes. Z.11f: Nam sicut eos ueritate religionis uincimus, ita uotorum numero superamus. Dieser Gedanke taucht schon in Tert. idol. 14,7 (VigChrSuppl 1,50,38f Waszink/van Winden) auf, wobei dieser allein für die Osterzeit schon fünfzig Festtage veranschlagt.

¹⁸⁸ Vgl. zum Folgenden auch Devoti 1981, 160-163; Eusebi 1971/72.

¹⁸⁹ Vgl. s 63,2 (266,25f): qui Iani kalendas (...) deuotissime celebrastis (...); 98,1 (390,17-19): Nam sunt plerique qui trahentes consuetudinem de ueteri superstitione uanitatis kalendarum diem pro summa festiuitate procurent. Über die Neujahrsfeierlichkeiten läßt sich aus Maximus folgendes erheben: Sie werden mit viel Essen, Trinken und Tanzen begangen (vgl. s 63,1 [266,13-22]). Früh morgens steht man auf, um sich gegenseitig zu beschenken (vgl. 98,2 [390,25-391,50]). Am dritten Tag —der zweite Tag gilt als Unglückstag (vgl. Nilsson 1988, 61f)—geht man aus der Stadt hinaus, um Auspizien zu sammeln und Omen zu suchen, aus denen man das Wohlergehen und Unglück des ganzen Jahres erschließt; auf den Rückweg werden kleine Zweige als Omen mitgenommen (vgl. 98,3 [391,51-392,62]). Alles Weitere, das Mauhart (1951, 102-113) zu den Kalendenbräuchen ermittelt, geht aus pseudo-maximianischen Predigten hervor.

¹⁹⁰ S 106,2 (417,24f): quia audimus lustrum a nonnullis sacrilegis mitti solere. Dies ist die einzige Stelle, wo Maximus das *lustrum* bzw. die *lustratio* für die Turiner Gegend bezeugt; an allen anderen Stellen bezieht er sich auf das Noce-Tal nördlich von Trient, wo Sisinnius und Gefährten ihr Martyrium erlitten haben. Ansonsten erfahren wir bei Maximus nur, daß bei diesem Ritus Kreisbewegungen eine Rolle spielen: gentiles homines adueto sacrilegio quod lustrum uocant funestis circuitionibus loca uniuersa polluere[t] (s 106,1 [417,13-15]). Zu weiteren Hinweisen über diese Reinigungszeremonie vgl. Mauhart 1951, 119-121; Eusebi 1971/2, 120-122; PWK 13,2,2040-59.

Hilfe kommen, weil ihm Gewalt angetan werde,¹⁹¹ im durch Kriegswirren bedrohten Turin vertrauen einige Menschen mehr auf den Beistand von Dämonen als auf die Hilfe Gottes,¹⁹² und die Erstlingsfrüchte werden den Dämonen geweiht, bevor sie Gott dargebracht werden.¹⁹³ Und noch hat die Kirche, obwohl es keine staatliche Verfolgung mehr gibt, neue Märtyrer zu verzeichnen, allerdings nicht in Piemont.¹⁹⁴ Am augenfälligsten jedoch besteht das Heidentum in den Kultgegenständen auf dem Land fort:¹⁹⁵

Abgesehen von wenigen Gläubigen ist kaum jemandes Feld unbesmutzt von Götzen, kaum ein Besitz wird von Dämonenkult reingehalten. Überall wird das christliche Auge beleidigt, überall der fromme Geist geißelt, wo immer du dich hinwendest, erblickst du entweder die Altäre des Teufels oder die profanen Augurien der Heiden oder an Grenzpfählen angebrachte Tierköpfe.¹⁹⁶

In den Kammern finden sich „getrocknete Torfaltäre und tote Kohle“,¹⁹⁷ also Reste von Brandopfern, und auf den Feldern Holzalträre und Steinbildnisse.¹⁹⁸ Manch ein Landarbeiter erweist sich als ein

¹⁹¹ Vgl. ss 30 und 31 (116-123), bes. 30,2 (117,23-25): *Quod cum requirerem, quid sibi clamor hic uelit, dixerunt mihi quod laboranti lunae uestra uociferatio subueniret, et defectum eius suis clamoribus adiuuaret.* Vgl. Mauhart 1951, 116-119. Zu Mondfinsternis als Zeichen für drohenden Untergang speziell im Kontext von Barbareninvasionen vgl. Claudian. *get.* 5,227-248 (MGH.AA 10,268f Birt) und Philostorg. *hist. eccl.* 11,7 (GCS 21³,137,6-24 Bidez/Winkelman).

¹⁹² S 72,2 (302,42-45): *Sunt enim quidam qui in tribulatione positi dicant malis artibus hostes uincere, isdem eos artibus debere superari, desperantes de deo a daemonibus uictoriam flagitantes.* Vgl. Mauhart 1951, 115f.

¹⁹³ S 91,2 (369,35f): *fructus (...), quorum primitias suspicatur prius daemonibus libatas esse quam domino.*

¹⁹⁴ Vgl. ss 105 und 106 (413-418) über Sisinnius und Gefährten, die 397 ihr Martyrium erlitten.

¹⁹⁵ Vgl. auch s 107,2 (420,22-30), wo Maximus das Ausmaß der Verseuchung von Menschen, Sachen und Handlungen durch den Götzendienst nach dem Urteil *Deuotis* (1981, 160, Anm.20) in so origineller Weise beschreibt, daß das Dämonische geradezu substantiiert erscheint.

¹⁹⁶ S 91,2 (369,23-28): *Praeter paucos enim religiosos uix cuiusque ager est inpollutus ab idolis, uix aliqua possessio a daemoniorum cultu habetur immunis. Vbiq̃ue offenditur christianus oculus, ubiq̃ue mens deuotissima uerberatur, quocumque te uerteris aut aras diaboli perspicis aut auguria profana gentilium aut pecudum capita adfixa liminibus (...).* Vgl. s 107,1 (8f): *uestri diabolus uenerentur in fanis.*

¹⁹⁷ S 107,2 (420,30f): *Cum cellam ingressis fueris, repperies in ea pallentes cespites mortuosque carbones.* Mauhart (1951, 91) spricht von „improvisierten Altarformen des ländlichen Kultes“.

¹⁹⁸ Ebd. (33f): *si ad agrum processeris, cernis aras ligneas et simulacra lapidea.* Bei Maximus ist nirgends von Tempeln die Rede. *Fanum* scheint nur einen heiligen Bezirk zu bezeichnen, der im Kontext eines Kultes im Freien erwähnt wird (vgl. Mauhart 1951, 90). Vgl. Fridh 1990, 173-187.

Diener der Diana, der mit Wein seine Selbstgeißelungen zu ertragen versucht,¹⁹⁹ oder als ein Seher, der an seinem von unechtem Haar rauhen Kopf, seiner nackten Brust und seinen vom Pallium halbbedeckten Unterschenkeln zu erkennen ist, vor allem jedoch an dem Eisen, mit dem er seine eigenen Gliedmaßen zu zerfetzen pflegt.²⁰⁰ Die Verbindung von Heidentum und Land drückt sich auch terminologisch aus. Denn während Maximus in s 48 die Heiden, von denen die Schrift spricht, *gentilium populus* nennt, bezeichnet er kurz darauf die Heiden der Gegenwart als *pagani*.²⁰¹ Daß der Bischof von Turin dieses Wort nur in dieser einzigen der überlieferten Predigten verwendet, wo es sich auf die kultischen Verehrer der ländlichen Götzenfiguren bezieht, zeigt, daß es zur Zeit des Maximus seinen wörtlichen Sinn noch nicht gänzlich verloren hat.²⁰²

Maximus trägt seinen argumentativen Kampf gegen das Heidentum, wie es sich in all dem kundtut, vorwiegend auf dem Felde der Ethik aus, indem er aufzeigt, wie die Feste der Heiden von Lastern geprägt sind. So sind die Saturnalien und die Janusfeierlichkeiten von Völlerei, Trunkenheit und Ausschweifungen bestimmt.²⁰³ Ebenfalls

¹⁹⁹ Ebd. (420,35-40): Cum maturius uigilaueris et uideris saucium uino rusticum, scire debes quoniam, sicut dicunt, aut dianaticus aut aruspex est (...). Talis enim sacerdos parat se uino ad plagas deae suae, ut dum est ebrius, poenam suam miser ipse non sentiat.

²⁰⁰ Ebd. (421,44-51): Nam ut paulisper describamus habitum uatis huiusce: est ei adulterinis crinulis hirsutum caput nuda habens pectora pallio crura semicincta, et more gladiatorum paratus ad pugnam ferrum gestat in manibus, nisi quod gladiatore peior est, quia ille aduersus alterum dimicare cogitur, ista contra se pugnare conpellitur; ille aliena petit uiscera, iste propria membra dilaniat. Die Darstellung ist etwas verwirrend, da nicht klar unterschieden wird zwischen *dianaticus*, *haruspex*, *uates* und *sacerdos*. Vielleicht kennt der Bischof sich ja nicht genau aus. Man bedenke seine Unkenntnis bei dem Geschrei anlässlich der Mondfinsternis. Mauhart (1951, 95-99) sieht in der Beeinflussung des Dianakultes durch die syrische Göttin Atargatis, deren Priester sich selbst geißelten und verletzten, eine Erklärung für die fremdartige Erscheinung des *dianaticus*. Dölger (²1976, 313-316) weist auf die *galloi* und *archigalloi* des Kybele-Kultes hin. Doch von deren Praxis der Kastration ist hier nicht die Rede. Vgl. Sanders 1972, 984-1034, bes. 1028-31; Ramsey 1989, 358. Zum Vergleich: Der Ambrosiaster versäumt nicht, zur Disqualifizierung des phrygischen Magna-mater-Kultes ausdrücklich auf die Entmannung hinzuweisen: in Rom 6,21,1 (CSEL 81,208,2-11 Vogels); quaest. 114,7 u. 11; 115,17f (CSEL 50,306,1-12.308,6-24 u. 324,3-7 Souter).

²⁰¹ Vgl. s 48,4 (189,83 und 88-90).

²⁰² Vgl. Mauhart (1951,78), die allerdings auch pseudomaximianische Predigten in ihre Erörterungen einbezieht.

²⁰³ Vgl. s 63,1 (266,21f): comessatio ebrietas atque lasciuiia. Der *comessatio* entspricht in Z.13f *uentrem cibo distendere*, der *ebrietas* in Z.13 *inebriare uino mentem* und der *lasciuiia* in Z.14 *saltationibus membra torquere* (zu Maximus' Ablehnung des Tanzes als

als unmoralisch erweist sich das Motiv, aus dem heraus in Kriegsgefahr Dämonen angefleht werden: die Furcht vor dem Verlust des Eigentums, die Glaube und Religion vergessen läßt und so den Verlust der Seele nach sich zieht.²⁰⁴ Solche Habsucht ist es, die Maximus auch Anlaß gibt, den Brauch des gegenseitigen Beschenkens im Rahmen des Januarfestes sozialkritisch zu beurteilen. Hierbei gehe es nicht darum, ein Gefühl der Zuneigung wiederzugeben, sondern Gehorsam gegenüber der Habsucht zu leisten.²⁰⁵

Wie ungerecht ist es doch in dieser Ungleichheit, daß vom Niederen erwartet wird, daß er dem Mächtigeren etwas gebe, und einen Reichen zu beschenken, jemand gezwungen ist, der, was er schenkt, sich vielleicht borgen muß!²⁰⁶

Der Schenkzwang kann soweit gehen, daß jemand, um zu geben, was er nicht hat, sogar seine Kinder im Stich lassen muß.²⁰⁷ Umgekehrt weigert sich jedoch der Reiche, einem Bedürftigen einen Denar zu spenden, obwohl er einer Person von Rang (*locupletus*) einen ganzen Solidus zukommen läßt. Und jemand, der an Weihnachten mit leeren Händen in die Kirche kommt, eilt an den Kalenden goldbeladen zum Haus des Freundes.²⁰⁸ Der auf solche Weise erschmei-

verwerflich vgl. s 88,4 [361,60-64], wo betont wird, daß Johannes der Täufer nicht zufällig auf Wunsch gerade einer Tänzerin enthauptet wurde). Aus s 98 geht hervor, daß das in s 63 zu den Kalenden des Januar Gesagte auch für die unmittelbar vorausgehenden, mit dem 17. Dezember beginnenden Saturnalien gilt: *ebrietas saturnalia* und *lasciua kalendarum* (98,1 [390,9f]).

²⁰⁴ S 72,2 (302,45-48): (...) *desperantes de deo a daemonibus uictoriam flagitantes. Miseri homines nesciunt, quid faciant quid loquantur. Dum enim rebus suis metuunt, oblitum sunt religionis atque fidei, qui res quidem suas forte non perdent, sed quod est amplius suas animas perdiderunt.*

²⁰⁵ S 98,2 (390,28f): (...) *non ut amoris reddat affectum sed ut auaritia persoluat obsequium.*

²⁰⁶ Ebd. (391,35-37): *Hoc autem in ipsa iniquitate quam iniustum est, quod expectatur donare inferior potiori, et diuini cogitur ille largiri qui quod largiatur forsitan mutuatur!*

²⁰⁷ Ebd. (39f): *Cogitur, inquam, miser donare quod non habet, et munus offerre pro quo filios suos obnoxios derelinquat.* Der Sinn dieser letzten Worte ist nicht ganz klar. Ramsey (1989, 222) übersetzt: „to make the gift he must abandon his obedient sons“ und erläutert (ebd. 352): „The reference would seem to someone who finds himself obliged to sell his sons as slaves in order to provide a new year's gift—almost surely an exaggeration.“ Doch s.u. S. 126f.

²⁰⁸ S 98,2 (391,42-45): *Largitur enim diues cuicumque locupleti solidum, qui mendico denarium donare despexit; et kalendis ad domum amici auro onustus properat, qui natali dominico ad ecclesiam uacuum et inanis aduenit.*

chelte Kuß des Mächtigeren ist wie der Kuß des Judas, mit dem er den Herrn verraten hat.²⁰⁹

Maximus macht mit seiner individual- und sozialetischen Kritik an heidnischen Bräuchen deutlich, daß die Grenze zwischen christlich und heidnisch sich mit der Scheidelinie zwischen sittlich und unsittlich deckt. Denn wer sich zum Beispiel mit Wein berauscht, den Bauch mit Nahrung bläht und mit Tänzen seine Glieder martert, der kann Gott nicht erkennen.²¹⁰ Christus ist nämlich genau das Gegenteil von Völlerei, Trunkenheit und Ausschweifung: Enthaltbarkeit, Mäßigkeit und Keuschheit.²¹¹ So deutet Maximus 2 Kor 6,14f („Quae portio iustitiae cum iniquitate? Aut quae societas luci cum tenebris?“) auf den Kontrast von Heidentum und Christentum.²¹² Da beide sich gegenseitig ausschließen, ist es unmöglich, daß ein Mensch, der heidnische Bräuche pflegt, noch zur Kirche gehört:

Es verhält sich nämlich mit dem göttlichen Kult so, daß jemand, der Kontakt mit der Nichtigkeit der Heiden zu haben wünscht, keine Verbindung mit der Wahrheit der Christen haben kann (...). Ein Christ kann nicht zugleich den Luxus der Unmäßigkeit treiben und den milden Gott der Gerechtigkeit haben.²¹³

Aus dieser Gefahr, die das Heidentum für den Christen bedeutet, ergibt sich fast von selbst der Aufruf, es zu meiden: „Darum, Brüder, laßt uns mit ganzem Eifer die Feste und Feiertage der Heiden meiden“.²¹⁴ Maximus appelliert jedoch nicht nur an die Verantwortung für das eigene Tun und Lassen seiner Hörer, sondern auch für das

²⁰⁹ Ebd. (391,45-50): Vides ergo quia apud plerosque plus est praesens adulatio quam futura remuneratio. Libentius enim habent osculum potioris quam gloriam saluatoris. Quod osculum osculum non dicendum est quia uenale est. Nam et Iudas Scarioth tali osculo osculabatur dominum, sed hinc illum tradere conabatur.

²¹⁰ Vgl. 63,1 (266,12-15): Idoli enim portio est inebriare uino mentem uentrem cibo distendere saltationibus membra torquere et ita prauis actibus occupari, ut cogaris ignorare quod deus est.

²¹¹ Vgl. s. 63,2 (266,20-22): Cur ubi Christus habitat, qui est abstinentia temperantia castitas, inducitur comessatio ebrietas atque lasciuia?

²¹² Vgl. s. 98,1 (390,14f) und 63,1 (266,16f).

²¹³ S. 98,1 (390,11-13.15-17): Haec enim diuini cultus ratio est, ut qui societatem habuerit cum uanitate gentilium, copulam non possit habere cum ueritate sanctorum (...) non potest pariter christianus et iniquitatis exercere luxuriam et deum iustitiae habere placatum. Vgl. auch s. 63,1 (266,11f): qui uult esse diuinorum particeps, non debet esse socius idolorum; s. 98,1 (390,10f): partem cupiens habere cum Christo particeps nolit esse cum saeculo; s. 107,1 (420,6f): Fas enim non est, ut qui Christum habetis in cordibus, antichristum in habitaculis habeatis (...).

²¹⁴ S. 63,2 (267,34): Ergo, fratres, omni studio gentilium festiuitatem et ferias declinemus (...)!

Verhalten derer, die von ihnen abhängen: „Also laßt uns um uns und ebenso um die Unsrigen Sorge tragen!“²¹⁵ So richtet sich die Aufforderung „Laßt uns die Heiden zum Christentum rufen!“²¹⁶ in erster Linie an jene, die am ehesten dazu in der Lage sind: die Landbesitzer und anderen *domini*. Sie sollen dafür sorgen, daß auf ihrem Besitz die Zeichen des Aberglaubens beseitigt werden und ihre Abhängigen heidnische Riten unterlassen. Andernfalls sind sie nichts anderes als Mittäter, die sich nicht minder schuldig machen als ihre Untergebenen.²¹⁷

Wenn auch die *observatio christianitatis*²¹⁸ die größte Wirkung durch die *domini* erzielt, können doch die anderen Christen ebenfalls zur Bekämpfung des Heidentums beitragen. Das Mittel, das ihnen dabei zur Verfügung steht, ist neben der ausdrücklichen Ermahnung²¹⁹ ihr gutes Beispiel. So sollen die Christen, während die Heiden schmausen und fröhlich sind, nüchtern sein und fasten, damit diese einsehen, daß ihre Fröhlichkeit durch die Enthaltensamkeit der Christen verurteilt wird.²²⁰ Dennoch steht die Abgrenzung, nicht die Missionierung im Vordergrund: „Die Gesellschaft der Heiden müssen wir meiden“²²¹ Auch dies ist ein Indiz für die Stärke des Heidentums und die Minderheitensituation der Christen in Turin an der Wende zum 5. Jahrhundert.²²²

²¹⁵ S 91,2 (369,36f): *Nostri ergo et nostrorum pariter curam geramus!*

²¹⁶ S 91,2 (369,38f): *gentiles ad christianitatem (...) aduocemus!*

²¹⁷ Vgl. s 91,2 (369,31-33): *Qui autem tali offensione non laeditur, scias ipsum offensionis esse participem*; 106,2 (417,26-28): *si uidentes haec tacemus silemus et patimur, reos nos statuimus si non operatione sceleris at tamen dissimulationis ad-sensu*; vgl. ferner ebd. (417,17f.29f und 418,39f); s 108,1 (420,12). S 107,1 (420,14-20): *Tu igitur, frater, cum tuum sacrificare rusticum cernis nec prohibes immolare, peccas si non data copia at tamen permissa licentia; si non iussio tua in crimine at tamen uoluntas in culpa est. Dum enim taces, placet tibi quod facit rusticus tuus, quod si non faceret, forsitan displiceret. Non autem sibi tantum peccat subditus cum sacrificat sed et domnedio, qui non prohibet (...)*. Zur Gleichheit von passiver Zustimmung und aktiver Handlung vgl. z.B. Petr. Chrys. s 155 (CCL 24B,960-965 Olivar).

²¹⁸ Maximus verwendet diesen Ausdruck in s 107,2 (421,55).

²¹⁹ Vgl. s 106,2 (417,25): *exemplo sanctorum obiurgemus inpios castigemus errantes! Castigare* meint hier, wie sich aus dem Beispiel der erwähnten Heiligen ergibt, rein verbales Züchtigen.

²²⁰ S 63,2 (267,35-38): *Ergo, fratres, omni studio gentilium festiuitatem et ferias declinemus, ut quando illi epulantur et laeti sunt, tunc nos simus sobrii atque ieiuni, quo intellegant laetitiam suam nostra abstinencia condemnari!*

²²¹ S 63,3 (267,39f): *gentilium (...) consortia uitare debemus.*

²²² Dies tritt besonders deutlich zutage, wenn man die einschlägigen Stellen bei Maximus mit dem Rat des Ambrosius vergleicht, sich offensiv mit den Heiden,

Es läßt sich also festhalten: Maximus hat es mit einem noch durchaus lebendigen Heidentum zu tun, das sogar unter seinen Gläubigen zutage tritt. Er muß sich mit ihm deshalb wesentlich stärker und situationsbezogener auseinandersetzen als mit dem Judentum. Dabei trägt er den gesellschaftlichen Verhältnissen dadurch Rechnung, daß er sozusagen eine Mission von oben propagiert. Es sind die *domnedii*, die er zuvorderst in die Pflicht nimmt, für die Christianisierung ihres Eigentums an Sachen und Personen zu sorgen. Der gleichen Missionsmethode bedienen sich auch andere Bischöfe dieser Epoche.²²³ Unter dem Stichwort Mission von oben muß auch erwähnt werden, daß der Turiner Bischof die unzureichende Ausführung der das Christentum fördernden Reichsgesetze beklagt, die er als das Werk guter christlicher Herrscher rühmt.²²⁴

An dieser Stelle erscheint es angebracht, auf eine Banalität hinzuweisen, die heutzutage in Kenntnis der weiteren Geschichte der Spätantike und des Mittelalters allzu leicht vergessen wird: Maximus konnte noch nicht wissen, wer letztlich auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene die Oberhand behalten würde, das Heidentum oder das Christentum. Zu deutlich muß noch Julians Repaganisierungsversuch im Gedächtnis gewesen sein, zu offenkundig zeigten sich allenthalben die Überbleibsel des Heidentums, zu instabil wirkte das junge christliche Gemeinwesen, als daß die Kirche sich ihres gesellschaftlich-politischen Sieges hätte sicher sein können. Das Bewußtsein von dieser Gefährdetheit der öffentlichen Rolle des Christentums klingt immer wieder in den Worten des Turiner Bischofs an. Hält man sich diese Situation eines Wandels mit ungewissem Ausgang vor Augen, dann wird man den Kampf des Maximus gegen das Heidentum und seine Vertreter nicht als xenophoben Mutwillen

ebenso wie mit den Häretikern auseinanderzusetzen: *admonemur (...) non refugere eos, qui a nostra fide et consortio separati sunt; eo quod et gentilis qui fuerit acquisitus quo grauior fuerit assertor erroris, eo uehementior possit fidei defensor exsistere; et si quis de haereticis conuertatur, uelut confirmet eam partem in quam se commutata opinione contulerit* (in *Hexaem.* 3,13,55 [CSEL 32/1,98,10-16 Schenkl]).

²²³ Zu Oberitalien vgl. z.B. Zeno 1,15,6 (CCL 22,61,42-48 Löfstedt), der den mangelnden Missionseifer der Latifundienbesitzer beklagt; zu Ambrosius vgl. Mesot 1958, bes. 55-66.

²²⁴ Vgl. s 106,2 (418,51-53): *Principes quidem tam boni christiani leges pro religione promulgant, sed eas executores non exercent competenter (...)*. Vgl. Gaudemet 1990, 449-468.

deuten.²²⁵ Es ging ihm um das Überleben des Christentums in einer immer noch heidnischen Welt.²²⁶

c *Häretiker*

Es ist das Bild des Fuchses, das dem Turiner Bischof zur Beschreibung des Häretikers am geeignetsten zu sein scheint.²²⁷ Wie der Fuchs „ist jeder Häretiker immer betrügerisch und immer unzuverlässig. Und wenn er mit dir offen zu reden scheint, ändert er die Worte, nicht aber die Sitten.“²²⁸ Er umgarnt, täuscht und schmeichelt, um den Menschen zu schaden.²²⁹

Dieser Falschheit im Verhalten der Häretiker entspricht die Irigkeit ihrer Lehre: Sie sind „Füchse perverser Lehren“.²³⁰ Überhaupt betrachtet Maximus die Häresie vorwiegend als intellektuelles Laster: „(...) die Häresie vernichtet durch die Falschheit des Wissens“.²³¹ Der Häretiker, nicht zufrieden mit der Gabe des Heiligen Geistes, sucht mehr.²³² Nach s 73 kennzeichnet ihn der Hang zu *disputatio* und *subtiles sermones*.²³³ Diese Äußerungen decken sich sachlich mit den Aussagen des Zeno und Gaudentius, welche die Häresie vor allem

²²⁵ Eine solche Deutung klingt in der Bemerkung von Ward-Perkins (1984, 85) an: „Maximus of Turin in the early fifth century railed against idolatry and idols in his sermons; if we had a life of him we might well find that he also went round smashing pagan statues and temples.“

²²⁶ Das hier Gesagte bezieht sich selbstverständlich auf den Turiner Raum. Insgesamt müssen Urteile über die Christianisierung des Römischen Reiches nach Regionen differenziert werden. Vgl. z.B. Baus 1985, 190-220.

²²⁷ Zu Häresie im Urteil des Maximus vgl. Padovese 1983, 179, Anm.29; zum Bild des Fuchses vgl. Diez / Bauer 1973, 168-178, bes. 176f. Maximus dürfte hier von Ambr. in Luc. 7,30f (CCL 14, 225,322-226,349 Adriaen) abhängen.

²²⁸ S 86,3 (353,54-56): *omnis haereticus semper fallax semper incertus est; et cum tecum uideatur simpliciter loqui, mutat uerbi sed non mutat mores (...).*

²²⁹ Vgl. ebd. (56-60).

²³⁰ S 41,5 (167,103): *peruersorum dogmatum uulpes*.

²³¹ S 69,3 (189,55): *haeresis scientiae falsitate peruertit*.

²³² Vgl. s 26,4 (103,84-87): *Si quis ergo christianorum hoc donatio contentus forte non fuerit et quaerit amplius, incipit hoc ipso carere quod meruit. Quod specialiter contingit haereticis Arrianis*.

²³³ Vgl. s 73,5 (307,97f). Ebd. (100-102) heißt es: „Während sie denken, sie flögen mit spitzfindigen Reden empor, sind sie geblendet, wie die Nachteule, durch die Helligkeit des wahren Lichtes.“ Zum Bild der Nachteule vgl. Chrom. in Mt. 53,6 (CCL 9A, 466,209-211 Lemarié/Etaix).

auf die *curiositas* zurückführen,²³⁴ ein Begriff allerdings, den Maximus nicht verwendet.

Die Häresie gründet offenbar im verkehrten Gebrauch der heiligen Schriften. Denn wie die Soldaten unter dem Kreuz Christi die Gewänder des Herrn, so teilen die Häretiker die Prophetien und Lesungen der himmlischen Schriften willkürlich unter sich auf,²³⁵ „und indem sie den Herrn entkleiden, ziehen sie ihm ihre falschen Lehren an.“²³⁶ Umgekehrt ist es gerade die Heilige Schrift, die vor Häresie zu bewahren vermag: *scriptura sancta nouit obuiare blasphemis*.²³⁷

Die Strafe, welche den Häretiker ereilt, kommt wie bei Judas Ischariot nicht von außen, sondern sein Gericht besteht darin, daß er sich selbst verurteilt. „Sich selbst nämlich verurteilt der Häretiker, wenn er sich selbst aus der katholischen Kirche verbannt und ohne Zwang die Versammlung der Heiligen verläßt.“²³⁸ Zu seiner Exkommunikation bedarf es also nicht erst der *episcopi sententia*, da die *sententia suae uoluntatis* ihn bereits aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen hat.²³⁹

An dieser Stelle wird der Kontrast deutlich, der die Beschäftigung mit dem Häretiker für den Bischof so bedeutsam macht: der Kontrast zwischen dem *haereticus* und der *ecclesia catholica*.²⁴⁰ Der Katholik

²³⁴ Vgl. Zeno tract. 1,50 (CCL 22,124,11 Löfstedt): *nec intellegunt miseri, quoniam curiositas reum efficit, non peritum*; Gaud. tract. 14,16 (CSEL 68,129,121 Glück): *superflua curiositas*; ähnlich Chromatius, der die Häresie mit *superbia* erklärt (in Mt. 14,6 [CCL 9A,257,200-204 Lemarié/Étaix]).

²³⁵ Vgl. s 29,4 (115,96-102): *Vestimenta esse puto prophetias uel scripturarum caelestium lectiones, quibus Christi domini adnuntiatum est sacramentum. (...) aduersarii saluatoris, hoc est peruersi haeretici qui cotidie in illo tamquam milites manus inpas ingerunt, hoc pro sua sibi diuidunt uoluntate et unius corporis uestimenta per uaria membra distribuunt (...). S.u. S. 270f.*

²³⁶ Ebd. (102f): *atque spoliantes dominum sua falsa dogmata uestierunt.*

²³⁷ S 56,3 (226,83f). Vgl. auch das allegorische Verständnis vom Grab des Josef von Arimathäa in s 39,2 (152,23f): *Haec [memoria sancta uirtutum] enim uirtutum fidelis est memoria, quae intra se continens Christum laedi eum haeticorum corruptione non patitur. Diese memoria uirtutum wird mit der Heiligen Schrift in Zusammenhang gebracht, die das offene Grab Christi sei, aus dem der Herr in den gottesdienstlichen Lesungen immer neu hervorgehe.*

²³⁸ S 58,3 (233,64-66): *Ipse enim se damnat haereticus, cum de ecclesia catholica ipse se proicit, et de coetu sanctorum nullo compellente procedit.*

²³⁹ Vgl. ebd. (234,68-71): *Ipse, inquam, se damnat haereticus, quia cum omnes criminosi episcopi sententia proiciantur de consortio christiano, haereticus omnium uota praeueniens sententia suae uoluntatis abicitur.*

²⁴⁰ Auch in s 26,4 (103,86-89) und in s 29,4 (115,98-103 und 113-116) stehen *katholisch* und *häretisch* in Opposition.

hat ihm aus dem Weg zu gehen, denn wie ein Fuchs den Küken der Henne, so lauert der Häretiker den unschuldigen Seelen der Mutter Kirche auf.²⁴¹

Doch er gefährdet nicht nur die Kirche, sondern die ganze Stadtgemeinschaft.²⁴² Maximus übernimmt hier eine Argumentation, deren Opfer einst die Christen waren, zu einer Zeit, als sie selbst noch als Gefährdung des Gemeinwohls betrachtet wurden: Die religiöse Schuld des einzelnen gefährdet die ganze Gemeinschaft; deshalb muß im Interesse des Gemeinwohls gegen diesen einzelnen vorgegangen werden. In der Konsequenz dieses antiken (im Mittelalter freilich weiter gepflegten) religiös-politischen Solidardenkens liegt die Verantwortung der politischen Führung für die Verfolgung der Häretiker.²⁴³ Daß ein entsprechender Hinweis, wie er sich ja hinsichtlich des Heidentums findet, in den überlieferten Predigten fehlt, kann ebenso wie die relative Seltenheit der Stellen, an denen von Häretikern die Rede ist, als Indiz dafür gewertet werden, daß Häretiker im Turin des Maximus keine allzu große Rolle gespielt haben.

Die wenigen Anspielungen, die einen Rückschluß auf den Inhalt der von Maximus gemeinten Häresien erlauben, deuten ausnahmslos auf den „Arianismus“, der an einer Stelle, in s 26, namentlich erwähnt wird.²⁴⁴ In s 56 ist die Rede von Häretikern, die Christus für geringer als den Vater halten,²⁴⁵ und in s 58 von solchen, die dem Herrn die Göttlichkeit absprechen und ihn zu einem Geschöpf erklären.²⁴⁶ Folgerichtig wird diese Häresie als Blasphemie bezeichnet.²⁴⁷

Diese wenigen Hinweise ermöglichen es nicht, den „Arianismus“, auf den Maximus Bezug nimmt, genauer zu identifizieren. Allerdings

²⁴¹ Vgl. s 86,3 (353,61-64).

²⁴² Vgl. s 86,1 (352,26-28): Gott beschützt die Stadt, wenn alle, die in ihr wohnen, Katholiken sind. Vgl. s 86,2-3 (352,33-353,75): Häretiker untergraben wie Füchse die Sicherheit der Stadt.

²⁴³ Vgl. z.B. CTh 16,5,11 von 383, wo die Regierung diese Verantwortung wahrnimmt.

²⁴⁴ S 26,4 (103,84-88): Si quis ergo christianorum hoc donatio [spiritus sancti] contentus forte non fuerit et quaerit amplius, incipit hoc ipso carere quod meruit. Quod specialiter contingit haereticis Arrianis. Dum enim nescio quid amplius quaerunt, inuenientes erroris spiritum gratiam sancti spiritus perdidierunt.

²⁴⁵ S 56,3 (226,80-82): Ad dexteram enim residet [Christus] non quia maior a patre, sed ne minor patre esse credatur, sicut haeretici blasphemare consuerunt.

²⁴⁶ S 58,3 (234,76f): Persequitur enim haereticus dominum, cum diuinitatem ei derogat et adserit creaturam.

²⁴⁷ Zur Scheidung von Häresie und Orthodoxie als Aufgabe des Bischofs vgl. Straw 1983, 129-151.

ist wegen der Nähe zu Mailand anzunehmen, daß der Bischof von Turin sich vor allem gegen Homöer wendet, für die Mailand unter Auxentius bis 374 noch eine Bastion ihres Glaubens darstellte.²⁴⁸ Der Höhepunkt der arianisch-nizänischen Auseinandersetzungen ist in Oberitalien Anfang des 5. Jahrhundert zwar bereits überschritten, nachdem die Synode von Aquileia 381 eine Klärung zugunsten einer modifizierten nizänischen, „neunizänischen“ Theologie herbeigeführt hatte.²⁴⁹ Dennoch erweist sich die Verkündigung des Maximus, wie weiter unten noch zu zeigen sein wird, durch die Abgrenzung von „arianischen“ Vorstellungen, insbesondere Schriftauslegungen geprägt.²⁵⁰

Es ist allen drei Teilen dieses Unterkapitels deutlich geworden, daß Maximus eine Christianisierung der *ciuitas* keinesfalls auf Kosten der Identität der katholischen Gemeinschaft erreichen möchte. Er versucht die Eigentümlichkeit des Katholisch-Christlichen dadurch zu wahren, daß er scharfe Grenzen zu Judentum, Heidentum und Häresie zieht. Ein Schlüsselbegriff dieser Abgrenzungsstrategie ist *pollutio*: Die verunreinigende Wirkung von Judentum, Heidentum und Häresie macht nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische Trennung erforderlich. Dabei zeigt gerade das Beispiel des Judentums, wie sehr die Theorie und die konkrete soziale Realität zusammenhängen: Die Einschätzung des Juden als konkreter sozialer Realität ist durch den Status des Juden als Symbol des Unglaubens und der Treulosigkeit (*perfidia*) bedingt. Da die *ciuitas* seit 380 per Gesetz katholisch ist, kann Maximus die politische Führung an ihre Pflicht erinnern, die Verbreitung solcher „Verunreinigungen“ um des Gemeinwohls willen zu sanktionieren.

Es wäre gewiß einseitig, die Absonderung von Juden, Heiden und Häretikern allein auf das Konto der katholischen Christen zu schreiben.²⁵¹ Die Distanzierung war gewiß von allen Seiten gewünscht. Dabei stellt sich jedoch die Frage der tatsächlichen Beziehungen von

²⁴⁸ Vgl. Marksches 1995, 57-79.

²⁴⁹ Vgl. Ulrich 1994 ; Marksches 1995 und Williams 1995. Zum Begriff „neunizänisch“ hat Marksches 1995 in Oxford einen Vortrag gehalten, der unter dem Titel „Was ist lateinischer Neunizänismus? Ein Vorschlag für eine Antwort“ in der Zeitschrift für antikes Christentum 1 (1997) erscheinen soll.

²⁵⁰ S.u. S. 180f und 227-231.

²⁵¹ Man muß z.B. bedenken, daß *haeretici* ein Abgrenzungsbegriff ist, mit dem die Arianer ihrerseits die Nizäner bezeichnen: Vgl. Anonymus arrianus, s 13,2 (Rech-Aug 26 [1992] 160f Etaix).

Juden, Heiden und Häretikern im Kampf gegen die katholischen Christen. Im Hinblick auf die Situation in Aquileia schließt beispielsweise Cracco Ruggini aus dem dreiteiligen Schema der Polemik des Chromatius gegen Judentum, Heidentum und Häresie auf eine „potenzielle ‚alleanza‘ anticattolica triplice che era emersa al concilio di Aquileia, sotto gli stessi occhi del giovane Cromazio“.²⁵² Bei Gaudentius erscheinen sowohl Arianer und Juden²⁵³ als auch Heiden und Häretiker²⁵⁴ als gemeinsame Front gegen das katholische Christentum, allerdings eher auf theoretischer Ebene. Zu Turin erwägt Mariani Puerari, ob die Nebeneinanderstellung von Heiden und Juden in einigen Sermones des Maximus²⁵⁵ nicht vermuten lasse, daß Heiden und Juden eine gemeinsame Front gegen das Christentum darstellten.²⁵⁶ Der Befund bei Maximus wird zwar nicht zu einer Klärung dieser Frage führen; es bleibt jedoch festzuhalten, daß der Bischof von Turin eine Allianz von Juden und Prätorium unterstellt. Die Häretiker müssen gesondert betrachtet werden. Mag auch die Theologie der Arianer judaisierend erscheinen, so spricht doch für die Zeit nach Julian Apostata, um die es uns geht, der Antijudaismus in arianischen Schriften gegen eine reale antikatholische Allianz von Arianern und Juden.²⁵⁷ Bei Maximus werden Häretiker mit den Barbaren, nie aber mit Heiden oder Juden assoziiert.

Das Phänomen religiöser Intoleranz in der Antike darf nicht auf Grund neuzeitlicher Vorstellungen beurteilt werden. Damals herrschte die Vorstellung, daß das Wohl des Gemeinwesens von der

²⁵² Ruggini 1959, 379; ähnlich ebd. 363. Die italienische Forscherin beruft sich vor allem auf Chrom. s 28,2 (CCL 9A,129,18-20 Lemarié): Quapropter et Iudaei et philosophi et haeretici in vacuum currunt, qui non recto fidei tramite gradiuntur. Diese Stelle ist jedoch zu allgemein gehalten, als daß man von ihr aus auf die konkreten Verhältnisse in Aquileia schließen könnte. Es ist auch wichtig, das von Chromatius gemeinte intellektuelle Heidentum von dem volkstümlichen zu unterscheiden.

²⁵³ Vgl. Gaud. tract. 19,20 (CSEL 68,169,147-149 Glück): Tamen distinctionis huius regulam non sequuntur nequissimi Arriani, sed cauponum dolo Iudaicorum miscent aquam vino, id est humana divinis.

²⁵⁴ Vgl. ebd. 5,4 (44,30-32): ... repugnant et serpenti diabolo et asperissimo aquiloni gentilium et hereticorum undique compungentium spinis ac tribulis (...); vgl. ebd. 4,8 (40,43-41,46); 7,21 (59,145-148) u. 21,6 (186,31-42). Vgl. ferner Ambr. in Luc. 9,32 (CCL 14,342,303-314 Adriaen).

²⁵⁵ Vgl. s 62,1 (261,2-4) und s 63,3 (267,39-41).

²⁵⁶ Vgl. Mariani Puerari 1991b, 479. Diese Annahme würde mit der These Avijonahs (1976, 208) in Einklang stehen, die Reichsregierung sei seit Konstantin bemüht gewesen, das Judentum vor der Kirche zu schützen.

²⁵⁷ Vgl. z.B. Coll. Arrian. adv. Iudaeos (CCL 87,93-117 Gryson).

rechten kultischen Verehrung der Götter abhänge. Dieser Gedanke, der früher die Verfolgung der Christen durch die Heiden begründet hat, ist nach der sogenannten Konstantinischen Wende auch für die religiöse Intoleranz der Christen verantwortlich.²⁵⁸ Während also die soziale und politische Funktion des Kultes die gleiche blieb, hatte sich jedoch das Kultverständnis durch das Christentum wesentlich verändert. Der Kult war nun nicht mehr eine Frage des äußeren Vollzugs, sondern Teil einer Religiosität, die keine Trennung zwischen Geist, Gefühl und Handlung mehr erlaubte. Damit war gegenüber dem alten Synkretismus die Akzeptanz des Religiös-Fremden, sofern es sich nur der politisch-sozialen Funktion des Kultes unterordnete, unmöglich gemacht. Die Zeichen der Zeit standen somit auf religiöser Abgrenzung und Ausgrenzung zur Wahrung der christlichen Identität.

4 *Die sozialen Verhältnisse: Assimilation und Verchristlichung*

Im vorletzten Abschnitt ist deutlich geworden, daß zur Zeit des Maximus nicht nur die Turiner Gesellschaft als ganze wesentlich durch die Spannung von Heidentum und Christentum geprägt war, sondern diese Spannung auch die nominell christliche Kirchengemeinde selbst bestimmt hat. Dies wurde hauptsächlich auf den neuen Status des Christentums als Reichsreligion zurückgeführt, der auch jenen Römern, die nicht vom Christentum überzeugt waren, die Zugehörigkeit zur Kirche opportun erscheinen ließ. Dieses Phänomen hat außerdem zur Folge, daß die Sozialstruktur der kirchlichen Gemeinde in einem höheren Grade als in früheren Zeiten als repräsentativ für die Gesamtgesellschaft angesehen werden kann.²⁵⁹ Ent-

²⁵⁸ Vgl. z.B. Paschoud 1990, 545-578; Padovese 1992, bes. 584 und 589.

²⁵⁹ Diese Tatsache verleiht den patristischen Predigten ab dem ausgehenden 4. Jahrhundert einen eminenten sozialgeschichtlichen Wert. Vgl. etwa Allen 1993, 2-5 (zu Leontius und Johannes Chrysostomus). Beispielsweise hat die Forschung zum spätantiken Patronatswesen, wie Krause (1987, 2) mit Recht festgestellt, sich zu wenig auf patristische „Autoren wie Valerianus von Celum, Eusebius ‚Gallicanus‘, Petrus Chrysologus, Maximus von Turin u.a.“ gestützt. Krause selbst hat dieses Forschungsdefizit im Hinblick auf das Patronatswesen (vgl. Krause 1987) und auch auf die Witwen und Waisen (vgl. Krause 1994-1995) weitgehend behoben. Für andere Themen wie etwa die Sklaven- oder die Frauenfrage besteht jedoch weiterhin das Desiderat, das breite Fundament patristischer Quellen, z.B. zu Gallien oder Oberitalien, in umfassender Weise in die sozialgeschichtliche Forschung zur Spätantike einzubeziehen. Zum Befund bei Ambrosius vgl. Mazzarino 1989.

sprechend kann man davon ausgehen, daß die Gesellschaft Turins an der Wende zum 5. Jahrhundert sich weitgehend in der Hörschaft des Maximus spiegelt.

Die Sozialstruktur, wie sie sich aus den Predigten des Maximus ergibt, ist von vielfältigen Beziehungen zwischen ungleichen Partnern geprägt: zwischen Grundbesitzern und Landarbeitern, Herren und Sklaven, Patronen und Klienten, Reichen und Armen, Steuerbeamten und Steuerzahlern, Männern und Frauen, Einheimischen und Fremden. Da diese Personenkreise sich oft überschneiden haben—ein Grundbesitzer war meist zugleich auch Herr, Patron, Einheimischer und Mann—, erweist es sich als schwierig, jede dieser Beziehungen für sich zu betrachten. Deshalb werden im folgenden die jeweils Erstgenannten simplifizierend als Reiche und Mächtige, die Letztgenannten als Arme und Schwache zusammengefaßt.

a *Die Reichen und Mächtigen*

Kein anderer Personenkreis wird von Maximus so häufig angesprochen wie die Reichen und Mächtigen, deren es ihm zufolge viele (*plerique*) in seiner Gemeinde gibt.²⁶⁰ Leider ermöglichen seine Andeutungen oft keine Rückschlüsse auf die Identität dieser Personen. Wenn also im folgenden ohne nähere Bestimmung von den Reichen und Mächtigen gesprochen wird, dann geht die genaue soziale Position nicht aus den Predigten hervor. Wo Maximus jedoch genauer identifiziert, wird dies kenntlich gemacht.

Die Häufigkeit, in der Maximus die *diuites* und *potentes* in seinen Sermones adressiert, offenbart die Schlüsselrolle, die er ihnen aufgrund ihrer Stellung in der Gesellschaft auch für den Christianisierungsprozeß zuschreibt.²⁶¹ So wünscht der Prediger, die Einflußbrei-

²⁶⁰ Vgl. s 17,3 (65,69).

²⁶¹ Aus der zeitgenössischen patristischen Literatur lassen sich zahlreiche Belege für den tatsächlichen Einfluß dieser Schicht auf die religiöse Haltung ihrer Abhängigen anführen. So gehorchen in Nordafrika nach dem Zeugnis des Augustinus die Massen (*turbæ*) der Autorität weniger Mächtiger *in malam partem*, d.h. hinsichtlich des donatistischen Bekenntnisses. Aug. ep 185,30 (CSEL 57,28 Goldbacher): *turbæ auctoritati paucorum potentiorum subditæ in malam partem obtemperunt, aliquanto diutius laboratum est*. Vgl. auch en. in ps. 54,13 (CCL 39,666 Dekkers/Fraipont).—Viele Klientinnen und Sklavinnen sind, wie Hieronymus bezeugt, der Dame Demetrias aus der Familie der Olybrier in den Stand der Jungfräulichkeit gefolgt. Hier. ep. 130,6 (CCL 56,180,23-182,19 Hilberg). Ähnliche Beispiele: Vita Melaniae 22 (SC 90,173 Gorce); Pallad. hist. laus. 61,6 (Vite dei Santi 2,268 Bartelink).—Auch pelagianische Ideen sind hauptsächlich über die Patrone und Landbesitzer verbreitet

chen würden, durch sein Predigen inspiriert, zu dem Entschluß gelangen:

(...) Laßt uns unserem Haushalt (*familiolae*) nahebringen, daß jeder, der ungläubig ist, den Glauben annehme, damit nicht vielleicht von uns Rechenschaft für ihr Heil verlangt werde, weil ihr Leben von unserer Entscheidung abhängt!²⁶²

Es ist denn auch, wie oben bereits dargelegt wurde, ein immer wiederkehrender Vorwurf des Maximus an die Adresse der Grundbesitzer, sie duldeten auf ihren Ländereien heidnische Kulte.²⁶³ Insofern er an die Verantwortung der *possessores* und *domini* für die Religiosität ihrer Untergebenen appelliert, steht er in einer Linie mit Bischöfen wie Gaudentius²⁶⁴, Zeno²⁶⁵ und Augustinus.²⁶⁶ Hinter dem offenbar verbreiteten Mangel an Missionseifer bei den *possessores* vermutet Krause den Wunsch, „die Landbevölkerung nicht zu provozieren und den Wirtschaftsbetrieb nicht zu stören.“²⁶⁷ Wenn er dann oben drein zu dem Schluß gelangt, der Grundsatz *cuius regio, eius religio* habe in der Spätantike kaum gegolten,²⁶⁸ wird deutlich, daß er eine grund-

worden; vgl. Plinval 1943, 47-71; Brown 1972a, 185-192 und 1972b, 209-211. Vgl. auch die Beispiele, die Maier 1995, 49-63, bes. 52-54 bringt.

²⁶² S 42,1 (169,26f): „(...) Offeramus familiolae nostrae, ut fidem quisque est infidelis accipiat, ne forte ratio salutis eorum quaeratur a nobis, quia uita eorum nostro pendet arbitrio!“

²⁶³ S.o. S. 86f, 102 und 105f.

²⁶⁴ Vgl. z.B. tract. 13,28 (CSEL 68,122 Glück): An existimatis quod deum diligat tepidus ac neglegens Christianus, qui idola in possessionibus suis coli permittit, qui fanum daemone et aram diaboli stare contumeliam dei patitur (...).

²⁶⁵ Vgl. z.B. tract. 1,25,10 (CCL 22,75 Löfstedt): Hic quaerite, Christiani, sacrificium vestrum an esse possit acceptum, qui vicinarum possessionum omnes glebulas, lapillos et surculos notis, in praediis autem vestris fumantia undique sola fana non notis, quae, si vera dicenda sunt, dissimulando subtiliter custoditis. Probatio longe non est. Ius templorum ne quis vobis eripiat, cotidie litigatis.

²⁶⁶ Vgl. Aug. s 62,11,17 und 12,18 (PL 38,422f). Nicht gegen das Heidentum, sondern gegen den Donatismus wendet er sich in en. in ps. 50,24 (CCL 38,615f Dekkers/Fraipont); epp. 57 (CSEL 34/2,215f Goldbacher); 89 (419-425); 112 (657-659); vgl. civ. 19,16 (CCL 48,683-685 Dombart/Kalb). Zu Augustinus vgl. Diesner 1954, 69-71. Zum Thema im allgemeinen vgl. Dölger ²1976, 297-320, wo einige einschlägige Stellen untersucht sind.

²⁶⁷ Krause 1987, 125; vgl. ebd. 126: „Bestimmend für diese Haltung der Grundbesitzer war schwerlich die Toleranz für Andersgläubige; vielmehr waren sie in erster Linie an den Einkünften interessiert, die sie von ihren Pächtern erwarteten, und nahmen, um deren ungeschmälerten Eingang sicherzustellen, auch die Zugehörigkeit ihrer Kolonen zu einer anderen Religionsgemeinschaft als der ihrigen in Kauf.“

²⁶⁸ Vgl. ebd. 124f.

sätzliche religiöse Divergenz zwischen Grundbesitzern und Landarbeitern annimmt, so als stehe das Christentum der ersteren in Opposition zu dem Heidentum der letzteren. Wir müssen jedoch aufgrund von Hinweisen in der patristischen Literatur,²⁶⁹ insbesondere auch bei Maximus,²⁷⁰ annehmen, daß viele Landbesitzer nur darum christlich bzw. katholisch geworden waren, weil jedes andere Bekenntnis seit 380 mit erheblichen Nachteilen verbunden war.²⁷¹ Möglicherweise haben die Landbesitzer, wie Maximus zu unterstellen scheint, den heidnischen Kult auf ihrem Besitz nicht nur toleriert, sondern sogar gewünscht.²⁷² Wenn sie nämlich im Sinne des Do-ut-des-Prinzips und des *pietas*-Gedankens davon überzeugt waren, daß das Land nur in dem Maße Frucht bringt, in dem man den Göttern den ihnen geschuldeten Kult erwies, mußten sie schon aus wirtschaftlichem Interesse dafür sorgen, daß auch weiterhin die alten Riten vollzogen wurden. Dies konnte dann im Rahmen der verbreiteten synkretistischen Religiosität dazu führen, daß man, wie Maximus bezeugt, den landwirtschaftlichen Ertrag sicherheitshalber sowohl den alten Göttern als auch dem neuen Gott der Christen weihte.²⁷³ Man vertraute also weiterhin auf die Kraft des alten Kultes, wollte aber die Gunst der neuen Reichsreligion nicht missen.

Selbst überzeugten Christen unter den Landbesitzern dürfte es nicht immer leicht gefallen sein, ihr Land zu christianisieren. Wie das auch von Maximus erzählte Schicksal der Märtyrer vom Nonsberg zeigt,²⁷⁴ muß man mit einer zu gewalttätigen Ausbrüchen neigenden emotionalen Bindung der Landbevölkerung an das Heidentum rechnen. Ein weiteres Erschwernis für die Einflußnahme der Grundbesitzer auf ihren Ländereien ergibt sich nach Augustinus daraus, daß viele von ihnen sich fast das ganze Jahr in der Stadt fernab ihrer

²⁶⁹ Vgl. z.B. Augustinus, der die religiöse Indifferenz der meisten Senatoren beklagt (ep. 58,3 [CSEL 34,2,218]).

²⁷⁰ Vgl. z.B. s 71,2 (297,22f), wo von Landbesitzern die Rede ist, „die von Zeit zu Zeit zur Kirche kommen, nicht weil sie Christen sind, sondern nur, damit sie von den Leuten für Christen gehalten werden“ (qui ideo aliquando ad ecclesiam ueniunt, non quia christiani sunt, sed ne christiani ab hominibus non putentur).

²⁷¹ Zum Problem des Scheinchristentums vgl. Daut 1971. S.o. S. 85-87.

²⁷² Vgl. s 107,1 (420,18f): Dum enim taces, placet tibi quod facit rusticus tuus, quod si non faceret, forsitan displiceret. Vgl. s 108,1 (420,12): Tacendo enim et non arguendo consensum praebuit immolanti.

²⁷³ Vgl. s 91,2 (35f): fructus (...), quorum primitias suspicatur prius daemonibus libatas esse quam domino. Zur synkretistischen Religiosität vgl. Roda 1981.

²⁷⁴ Vgl. ss 105 und 106 (413-418).

Besitztümer aufhielten.²⁷⁵ Dennoch läßt Maximus die auch von ihm bezeugte Stadtresidenz der Landbesitzer nicht als Entschuldigung gelten:

Wer aber weiß, daß auf seinem Land Götterbildern geopfert wird, den befleckt, auch wenn er selbst sich lange Zeit in der Stadt aufhält, dennoch die frevelhafte Verunreinigung²⁷⁶.

Schließlich zeigt auch das Beispiel des Pammachius (von dem wir durch Augustinus erfahren), daß ein Landbesitzer trotz der weiten Entfernung wirksam auf seine Landarbeiter Einfluß nehmen konnte.²⁷⁷ Auch Maximus bezeugt, daß es einigen wenigen frommen Christen gelungen ist, ihren Besitz von Dämonenkult und Götzenbildern freizuhalten.²⁷⁸

Das Scheinchristentum der Reichen und Mächtigen tritt nach Maximus besonders beim Kirchenbesuch zutage. Denn oft lassen sie sich durch weltliche Sorgen (*curis saecularibus*)²⁷⁹, vor allem wenn es um das eigene *patrimonium* geht, vom Kirchgang abhalten.²⁸⁰ Und falls sie doch einmal den Gottesdienst besuchen, sieht man ihnen an, daß, wiewohl man ihr Gesicht in der Kirche erblickt, ihr Herz auf dem

²⁷⁵ Vgl. epp. 58,1 (CSEL 34,2,217 Goldbacher) und 89,8 (424f). Ruggini (1961, 84f) und Krause (1987, 144-155, bes. 145f) wenden sich gegen die lange vertretene These vom sog. Absentismus, von der Stadtfucht der spätantiken Grundbesitzer, die mit einer Schwächung der Städte einhergegangen sei. Im Turin des Maximus scheint jedenfalls die Stadtresidenz der Landeigner üblich gewesen zu sein: s 108 (423,9-11): *Ceterum qui scit in agro suo idolis immolari nec prohibet, quamvis ipse longe in ciuitate consistat, pollutio tamen illum nefanda continget ...* [Hervorhbg. A.M.]. Auch der fluchtwillige Reiche, den er in s 82 anredet, wohnt offenbar in der Stadt. In s 3,2 (11,43-47) erwähnt Maximus allerdings auch einen *honoratus* und *diues*, der in einem Haus am zehnten Meilenstein ein Gastmahl hält.

²⁷⁶ S 108 (423,9-11).

²⁷⁷ Vgl. Aug. ep. 58,1 (CSEL 34,2,217 Goldbacher). Zu Hieronymus' Bewertung des Pammachius vgl. Näf 1995, 110f. Eine entscheidende Rolle spielten jedenfalls die *procuratores* oder *actores*, die Verwalter, von denen in den Predigten des Maximus nicht die Rede ist. So ist es in Nordafrika eine wesentliche Maßnahme der Antidonatistenpolitik, daß den *procuratores* Strafen angedroht werden, wenn sie donatistische Gottesdienste und Zusammenkünfte auf dem ihnen anvertrauten Land nicht verhindern. Vgl. CTh 16,6,4,1 und *Gesta collationis Carthaginensis* (Edikt des Marcellinus) (SC 224,974-976 Lancel); hier werden die Verwalter *actores* genannt. Vgl. Krause 1987, 124.

²⁷⁸ Vgl. s 91,2 (369,23-25): *Praeter paucos enim religiosos uix cuiusque ager est inpol-lutus ab idolis, uix aliqua possessio a daemoniorum cultu habetur immunis* (Hervorhbg. A.M.).

²⁷⁹ Vgl. s 32,1 (125,19f).

²⁸⁰ Vgl. ebd. (30): *ab ingressu ecclesiae patrimonii sollicitudo detentat*.

Land ist.²⁸¹ Speziell in der Quadragesima erregt ihr Lebenswandel Anstoß beim Bischof. So schildert er einen *dominus*, der, statt beim Sonnenaufgang in der Kirche zu wachen und die Märtyrergräber aufzusuchen, nach dem Aufstehen seine Sklaven versammelt, die Jagdnetze vorbereitet, die Hunde hinausführt und Forste und Wälder durchstreift.²⁸² Außer durch die Jagdfreuden entweihen die *potentes* die Fastenzeit durch Tischspiele, die Lust am geschäftlichen Gewinn und Spielen mit ihren Hunden.²⁸³

Das Verhalten der Reichen und Mächtigen erscheint dem Bischof um so kritikwürdiger, als andere darunter zu leiden haben. So macht sich der geschilderte *dominus* dadurch, daß er seine Sklaven, die vielleicht lieber zur Kirche eilen würden, in der Quadragesima mit sich auf die Jagd schleift, ihres Heilsverlustes schuldig.²⁸⁴ Daneben prangert der Bischof vor allem die Mißhandlungen der Sklaven durch ihre Herren an:

Einige aber, nicht eingedenk der göttlichen Gebote, üben die *potestas dominationis* über ihre Sklaven und die Untergebenen so aus, daß sie in diesen Tagen [der Fastenzeit] keine Bedenken haben, sie mit Knuten zu traktieren, ihnen Leid zuzufügen, sie mit Fesseln anzubinden und, falls vielleicht der Diener, wenn man zum Essen kommt, zu spät erschienen ist, ihn sofort mit Peitschenhieben zu zerfetzen²⁸⁵.

Manche kümmern sich mehr um ihre Hunde als um ihre Sklaven, ja um der Hunde willen schlagen sie sogar die Sklaven, wenn diese,

²⁸¹ Vgl. s 72,2 (296,16-19): Sunt autem nonnulli inter uos, fratres, quorum licet uultus in ecclesia uideamus, cor eorum tamen in agris esse cognoscimus; et praesentiam quidem eorum consideramus in plebe, sed conuersationem eorum inuenimus in rure. Maximus meint offenbar wohlhabende Gemeindemitglieder, denn weiter unten (ebd. 2 [298,44f]) fordert er sie auf, den *pauperes* zu spenden.

²⁸² Vgl. s 36,2 (141,23-26): An putatis illum ieunare, fratres, qui primo diluculo non ad ecclesiam uigilat, non beatorum martyrum loca sancta perquirat, sed surgens congregat seruulos disponit retia canes producit saltus siluasque perlustrat?

²⁸³ Vgl. s 36,4 (143,83-85): non ludus tabulae mentem auocet, non uoluptas canum sensus abducat, non negotii compendium animam auditate peruertat! Vgl. auch s 50,1 (198,41f): senes et aniculae quadragesimam faciunt, diuites iuuenesque non faciunt.

²⁸⁴ Vgl. s 36,2 (141,26-29): Seruulos, inquam, secum pertrahit fortasse magis ad ecclesiam festinantes, et uoluptatibus suis peccata adcumulat aliena, nesciens reum se futurum tam de suo delicto quam de perditione seruorum.

²⁸⁵ S 36,3 (142,48-53): Nonnulli autem diuinorum inmemores praeceptorum ita circa seruos suos et subditos sibi potestatem dominationis exercent, ut in his diebus non dubitent flagris eos caedere poenis afficere conpedibus praepedire et, si forte cum ad reficiendum uenitur tardius minister adfuerit, statim eum uerberibus laniare (...).

selbst hungernd, den Hunden das Futter nicht gut zubereitet haben.²⁸⁶ „In einigen Häusern siehst du gepflegte und fette Hunde herumrennen, die Menschen aber bleich und strauchelnd einhergehen.“²⁸⁷ Wer schon die Dienerschaft in seinem eigenen Haus so behandelt, stellt Maximus fest, der erbarmt sich auch nicht der Armen.²⁸⁸ Nicht genug, daß die kritisierten Reichen nicht bereit sind, Almosen zu geben,²⁸⁹ bringen sie die Armen noch um ihr letztes Hab und Gut,²⁹⁰ um ihr Vieh, die Einrichtung ihres Hauses, ja sogar um ihre Kinder, die versklavt werden.²⁹¹ Wenn sie dabei nicht gerade von der Not, die die Raubzüge der Barbaren hinterlassen haben, profitieren bzw. diesen das Beutegut direkt abkaufen,²⁹² dann bedienen sie sich des Wuchers.²⁹³ Es kommt sogar vor, daß Geldverleiher auch dann, wenn sie erwiesenermaßen etwas zu Unrecht an sich gerissen haben, nicht bereit sind, es aufgrund eines Vergleichs zurückzugeben; lieber prozessieren sie und verlieren dadurch zusätzlich

²⁸⁶ Vgl. s 36,3 (142,64-143,69): Sunt enim plerique qui de uenatibus redeunt magis canum quam seruorum curam gerunt, et faciunt eos iuxta se uel recumbere uel dormire, cotidianum illis cibum sui praesentia ministrantes, qui utrum serui eorum fame moriantur ignorant, et quod est grauius, nisi diligenter his praeparatum fuerit, pro cane seruus occiditur. Vgl. die kanonischen Strafen für *domini*, die ihre Sklaven schlagen, in Conc. Illib. 5 (España Cristiana, Textos 1,3 Vives).

²⁸⁷ Ebd. (143,69-71): Videas enim in nonnullorum domibus nitidos et crassos canes discurrere, homines autem pallentes et titubantes incedere. Hinweise auf solche übertriebene Hundeliebe gibt auch Ambr. Nab. 13,54 (CSEL 32/2,499,3-8 Schenkl).

²⁸⁸ Vgl. ebd. (71-73): Isti ergo miserebuntur aliquando pauperibus, qui minime suis famulis domibus miserentur?

²⁸⁹ Vgl. s 17,3 (65,69-72): „Auch wenn viele reich an Gold in ihren Häusern sind, sind sie doch in der Kirche arm an Gerechtigkeit. Wenn sie nämlich für die Armen nicht so viel tun, wie sie ihnen gegenüber mehr vermögen, ist dies weder dankenswert, was sie geben, noch kann das jemanden sättigen, was sie zurückbehalten.“ (Etsi plerique in domibus auro sint diuites, tamen in ecclesia iustitia sunt mendici. Dum enim circa pauperes non pro eo quod praeualent operantur, nec hoc est gratum quod offerunt, nec illud est satiabile quod reseruant.) Vgl. ebd. 2 (64,46f): non in plebe est ipsa largitio [wie in der Urgemeinde]. Ita alter de alterius inopia non cogitat (...).

²⁹⁰ Vgl. s 17,2 (64,48-50): Nam plerique christiani non solum propria non distribuunt, sed etiam diripiunt aliena.

²⁹¹ S 18,2 (68,40-46): Ecce senex pater captum deflet filium, et tu iam super eum uelut seruulum gloriaris; innocens rusticus perditum ingemescit iuuenicum, et tu cum eo rus tuum excolere disponis (...); ecce religiosa uidua suppellectili dispoliatam domum suam dolet, et tu eadem suppellectili domum tuam ornatam esse laetaris.

²⁹² Vgl. s 18,3 (68,48-69,70).

²⁹³ Vgl. 18,2 (68,35f): erubescit usurae nomen et lucrum non erubescit usurae. In der Regel waren die Wucherer wohl selbst Grundbesitzer (vgl. Ruggini 1961, 85, Anm.225 und 201f; Krause 1987, 298).

zu dem unrechtmäßig Angeeigneten auch noch das, was ihnen gehört.²⁹⁴ Zum Thema des Raubs und Diebstahls sind auch die von Maximus erwähnten Vieh- und Schweinediebstähle zu nennen, bei denen nicht klar wird, auf wessen Konto sie gehen. Jedenfalls denkt Maximus an *plerique christiani*²⁹⁵, wenn er sagt:

Einen Fuchs würde ich schlicht jeden Christen nennen, der seinen Nachbarn hintergeht, der täglich danach trachtet, eines anderen Land zu benagen, sich seines Ertrages zu bemächtigen und seine Tiere zu verzehren, und, was dieser Zeit vertraut ist, nicht nur nach Art eines Fuchses Hühner zu stehlen, sondern in der Weise eines Wolfes Schweine; jeden, der obwohl er von seiner Arbeit leben kann, mit dem Heißhunger wilder Tiere fremdes Gut stiehlt.²⁹⁶

Die Reichen haben die Vorwürfe des Bischofs offenbar nicht widerspruchslos hingenommen. Nach s 71 rechtfertigen sie sich dafür, daß sie keine Almosen geben, mit folgenden Worten: ‚Necessitates infinitae sunt, tributa sunt grauia, fiscalia explicare non possumus‘.²⁹⁷ Mit den *necessitates*, *tributa* und *fiscalia* weisen sie auf die Steuerlast hin, die sie angeblich an den Spenden für die Armen hindert. Der Prediger stimmt jedoch nicht in ihre Klagen ein,²⁹⁸ weiß er doch, daß viele, die einem Bettler einen Denar verweigern, in der Lage sind, einem Reichen einen Solidus zu geben.²⁹⁹ Er nimmt sogar die steuererhebende Regierung unter Berufung auf Mt 22,21 in Schutz: „Daher ist, was der Cäsar vorschreibt, zu ertragen, und was der Imperator anordnet, zu erdulden“. ³⁰⁰ Die Steuerlast in der Spätantike darf, wie die neuere Forschung gezeigt hat, nicht überbewertet werden. Während die ältere einschlägige Literatur in den Steuern die Hauptursache für die Verarmung der Bevölkerung im spätantiken Römischen Reich sah,³⁰¹ führt man mittlerweile diese Entwicklung nicht

²⁹⁴ Vgl. s 96 (384,48-50): isti [feneratores] etiam coacti nec semel inuasa restitunt; malunt sua perdere litigando quam aliena restituere componendo. Vgl. auch s 43,4 (176,71f). Zum Wucher vgl. Ruggini 1959, 190-195. Zur Verurteilung des Wuchers durch die Kirche des 4. Jahrhunderts vgl. Giet 1944, 95-128 und Maloney 1973, 241-264.

²⁹⁵ S 41,4 (166,74f).

²⁹⁶ Ebd. (166,83-88). Zum Viehdiebstahl vgl. s 72,2 (301,29).

²⁹⁷ S 71,3 (198,45f).

²⁹⁸ Vgl. Aug. en. in ps. 49,15 u. 45,3 (CCL 38,587f u. 519 Dekkers/Fraipont); s 302,5 (PL 38,1387); Petr. Chrys. s 26,5 (CCL 24,151 OLiivar); Zeno tract. 1,5,15 (CCL 22,41 Löfstedt).

²⁹⁹ Vgl. 98,2 (391,42f).

³⁰⁰ S 26,2 (102,37f).

³⁰¹ Vgl. z.B. Jones 1964, 448-469 und Baus 1985, 419.

mehr auf die Steuer an sich zurück, sondern auf die Usurpationen und Barbareneinfälle sowie die Korruption der Steuerbeamten, welche die wirtschaftliche Lage entscheidend verschlechtert hätten.³⁰² Diese modifizierte Begründung der Pauperisierung läßt sich mit den Predigten des Maximus stützen. Während der Zusammenhang der wirtschaftlichen Not mit den Barbareneinfällen besonders kraß in dem schon mehrmals erwähnten s 18 zutage tritt (Verarmung der *uidua* und des *rusticus*, Versklavung der Kinder), gibt der s 26 über die Moral der Steuerbeamten und ihre Folgen Auskunft: Was der Kaiser anordne, heißt es hier, werde erst durch die Gewinne unerträglich, die die *exactores* für sich einstreichen.³⁰³

Überhaupt ist der s 26 speziell von sozialgeschichtlichem Interesse. Maximus spricht darin von den *fratres qui aut militiae cingulo detinentur aut in actu sunt publico constituti*, also von den Soldaten und anderen Staatsbediensteten unter den Christen. Diesen wirft er vor, sie rechtfertigten ihre Sünden—Maximus nennt vor allem die Bereicherung im Dienst³⁰⁴—mit den Notwendigkeiten ihres Dienstes.³⁰⁵ Dem hält er entgegen, weder *militare* noch *rem publicam gerere* sei verbrecherisch, sondern die damit verbundene persönliche Bereicherung.³⁰⁶ Dabei denkt er, wie im folgenden Paragraphen deutlich wird, in erster Linie an den Fiskus: Aus dem Wort Johannes des Täufers an die *publicani* „Nihil amplius exigatis quam quod constitutum est uobis“ (Lk 3,12f) sei zu ersehen, „daß bei Gott nicht so sehr die Steuer wie die ungerechte Steuer (*iniqua exactio*) verurteilt wird“.³⁰⁷ Die *exactores* verschlimmern ihre Vergehen nach Maximus dadurch, daß sie besonders die

³⁰² Vgl. Horstkotte 1984, 74-85, bes. 84f. Krause (1987, 323f), der ebenfalls die ältere Forschungsmeinung relativiert, rechnet dennoch mit einer erheblichen Steuerbelastung der Reichen. Die von ihm dafür gebrachten Belege aus Symmachus, Ambrosius und Pseudo-Ambrosius müssen jedoch mit Vorsicht beurteilt werden: Symmachus als ein Großgrundbesitzer, der natürlich mehr Steuern zahlen mußte als seine ärmeren Zeitgenossen, kann gewiß nicht als unvoreingenommener Zeuge gelten, und die Beispiele aus Ambrosius und Pseudo-Ambrosius sind vom Ziel der Argumentation her zu verstehen: Die Verfasser predigen Armut bzw. rufen zum Almosengeben auf und zeigen deshalb, wie wenig der Reichtum bringt, weil, je mehr man besitzt, man auch um so mehr Steuern zahlen müsse.

³⁰³ S 26,2 (102,40-42): *Igitur quod caesar praecipit ferendum est, quod imperator indicit tolerandum est; sed fit intolerabile, dum illud praeda exactionis accumulatur.*

³⁰⁴ Vgl. s 26,1 (101,9): *propter praedam militare.*

³⁰⁵ Vgl. s 26,1 (101,4-8). Vgl. ebd. 2 (102,44f): „ihren Betrug und Raub nennen sie ihr gutes Vorrecht (*commodum*)“.

³⁰⁶ Ebd. (8-12).

³⁰⁷ S 26,2 (102,37f).

Schutzlosen, die Witwen und Waisen, hintergehen³⁰⁸; obendrein bringen sie Gott ins Spiel:

Wenn sie ihre Geldsäcke durch diese Betrügereien gefüllt haben, siehst du sie fröhlich und pünktlich zur Kirche eilen und Gott danken, als ob sie von ihm das Geld erhalten hätten, auch darin sündigend, daß sie Gott zum Komplizen ihres Raubes haben wollen.³⁰⁹

Neben den Soldaten und den Steuerbeamten bezieht der Prediger seine Ermahnungen ausdrücklich auf die *uerbi gratia milites*, womit er allgemein Zivilpersonen im kaiserlichen Dienst—*militiae cingulum* bezeichnet allgemein den Kaiserdienst—meint; ausdrücklich erwähnt er *protectores* und *rectores*.³¹⁰ Außerdem denkt er an alle, die ihren Lohn von staatlicher Seite erhalten.³¹¹ Für alle diese gelte das Wort des Täufers an die *milites* (Lk 3,14): „Schüchtert niemanden ein, fügt niemandem Schaden zu, seid zufrieden mit euren Löhnen.“³¹² Die Anwendung dieses Zitats auf alle staatlich besoldeten Personen wird einerseits durch eine übertragene Bedeutung des Wortes *militare* bzw. *militia* ermöglicht und andererseits durch die spätantike Militarisierung ziviler Organe.³¹³ So meint Maximus offenbar nicht nur die Soldaten, sondern jeden Staatsdienst, wenn er sagt: „Bei jedem Christen soll an erster Stelle der Ehrbarkeit die *militia* stehen.“³¹⁴

Nicht zuletzt im jurisdiktionellen Bereich zeigt sich die Korruption der Beamtenschaft: Schon geradezu gewohnheitsmäßig werden *leges*, wohl in erster Linie Verordnungen und Verträge, von denen jemand profitieren kann, verkauft, wird das Recht ausgehöhlt, sind Gerichtsurteile selbst käuflich, und es kann kein Prozeß (*nulla causa*) mehr ohne persönliche Beziehungen (*sine causa*) geführt werden.³¹⁵ Mit die-

³⁰⁸ Vgl. s 26,2 (102,46-54): Illud autem addunt sceleribus suis, ut quos indefensos uiderint ipsos potius persequantur (...) domus deceperint orfanorum (...). Vidua (...) iniuriis excitatur (...).

³⁰⁹ Ebd. (54-57).

³¹⁰ Vgl. s 26,3 (102,66f). Der Posten eines Protektors galt als Sprungbrett zu den Offiziersrängen des Ritterstandes. Vgl. Jones 1964, 53 u. 636-640. Auch mit den *rectores* sind keineswegs niedere Ränge gemeint. Zu den *rectores* vgl. auch s 103,3 (410,43-49), eine indirekte Ermahnung an *rectores*, *uenia* zu üben und milde zu sein.

³¹¹ S 26,3 (102,67-103,68): Quicumque stipendia sibi publice decreta consequitur (...).

³¹² Ebd. (102,60f).

³¹³ Zu Letzterem vgl. Jones 1964, 566.

³¹⁴ S 26,1 (101,24): Apud omnem christianum prima honestatis debet esse militia.

³¹⁵ S 26,3 (103,69-72): Vsque adeo autem hoc inoleuit malum, ut iam quasi ex consuetudine uendantur leges corrumpantur iura sententia ipsa uenalis sit et nulla iam causa possit esse sine causa.

ser Kritik steht Maximus in einer Linie mit anderen Bischöfen seiner Zeit, die ebenfalls bezeugen, daß Rechtsfragen oft entsprechend *pecunia*, *potentia* und *gratia* (im Sinne von Einfluß) der Prozeßparteien entschieden werden.³¹⁶

Maximus stützt sich in seiner sozialkritischen Argumentation hauptsächlich auf das Evangelium. Den *milites* und *publicani* hält er die genannten Sprüche Johannes' des Täufers entgegen.³¹⁷ Das Verhalten der Besitzenden wird am Maßstab der Freigebigkeit in der Urgemeinde beurteilt, wie sie in der Apostelgeschichte geschildert wird.³¹⁸ Als Modell, wie man durch Reichtum Heil erlangen kann, dient Zachäus.³¹⁹ Als abschreckendes Beispiel werden Kain und Ananias vor Augen geführt.³²⁰ Am häufigsten zitiert der Prediger jedoch den Spruch Jesu vom Kamel und dem Nadelöhr.³²¹ Diese biblische Verankerung läßt den Reichtum nicht nur als soziales, sondern auch als geistliches Problem erscheinen.³²² Zwar zeige das Beispiel des Zachäus, daß der Reichtum an sich wertneutral ist:

das Verbrechen besteht nämlich nicht im Besitz selbst, sondern in denen, die nicht wissen, wie sie den Besitz recht gebrauchen. Der Reichtum ist nämlich dem Törichten Zunder zur Unmäßigkeit, dem Klugen Hilfsmittel für die Tugend; diesem wird Gelegenheit zum Heil gegeben, jenem wird ein Stolperstein in die Verdammnis verschafft.³²³

³¹⁶ Vgl. Zeno tract. 1,14,1 (CCL 22,57 Löfstedt); Paul. Nol. ep. 32,20 (CSEL 29,294f Hartel); Aug. s 25A,2 (= s Mor 12,2) (PLS 2,687f Morin/Lambot); en. in ps. 49,28 u. 56,14 (CCL 38,596 u. 39,704f Dekkers/Fraipont); s 47,7 (CCL 41,577f Lambot); s 113,2,2 (PL 38,649); 311,9,9 (PL 39,1417); ep. 141,12 u. 153,23f (CSEL 44,245f u. 423f Goldbacher); ep. 89,4 (CSEL 34,2,421 Goldbacher); Petr. Chrys. s 26,5 (CCL 24,150f Olivar). Zum Befund der juristischen Quellen (z.B. CTh 1,16,7; 9,27,1-7) vgl. Noethlichs 1981, 162-201; vgl. auch Krause 1987, 35-38.

³¹⁷ Vgl. s 26 (101-103). Vgl. Lk 3,12-14.

³¹⁸ Vgl. s 17 u. s 18 (63-69). Vgl. Apg 4,32-5,6.

³¹⁹ Vgl. s 95 u. s 96 (380-384). Vgl. Lk 19,1-10. Vgl. Ambr. in Luc. 8.84f (CCL 14, 330,1023-1028 Adriaen).

³²⁰ Zu Kain vgl. s 17,3 (65,72-76) mit Gen 4,7; zu Ananias: ebd. (76-87) u. s 18,1 (67,2-24) mit Apg 5,1-6.

³²¹ Vgl. s 32 (125f); s 48,2 (187,20-188,34); s 95 (380,15-38). Vgl. den Vers Mt 19,24, den Maximus mit dem Spruch vom engen Tor, das zum Leben führt (Mt 7,14), kombiniert. Zur patristischen Verwendung von Mt 19,24 im allgemeinen vgl. Lazzati 1986. Zur Reichtumskritik bei Ambrosius: Dudden 1935, 461-468; bei Augustinus: Rondet 1954, 193-231.

³²² Vgl. Padovese 1983, 193f.

³²³ S 95 (381,40-44): Crimen enim non est in facultatibus, sed in his qui uti nesciunt facultatibus. Diuitiae enim insipientibus fomenta sunt improbitatis sapientibus adiumenta uirtutis; his occasio salutis datur, illis scandalum perditionis adquiretur.

Doch verführt der Reichtum den, der ihn hat oder sucht, zu Hochmut und Habgier. Diese wiederum läßt das Tätigen von Geschäften wichtiger erscheinen als die Teilnahme am Gottesdienst.³²⁴ Außerdem erlaubt der Reichtum ein Luxusleben mit Brettspielen, Hundezucht und Jagdvergnügungen, das im Widerspruch zum Fastengebot der Quadragesima steht.³²⁵ Deshalb gelangt der Prediger im Anschluß an die Lesung vom Schicksal des Ananias zu dem Schluß: „Du siehst also, daß wer nach Geld verlangt, den Glauben verliert, wer Gold einnimmt, die Gnade verliert. Habgier (...) ruft religiösen Irrtum hervor.“³²⁶

b *Die Armen und Schwachen*

Das soziale Gefüge spätantiker Städte war stark geprägt durch das Patronats- bzw. Klientelwesen,³²⁷ durch den Austausch von *beneficia* seitens des Patrons und *obsequia*, die der Klient zu leisten hatte. Dies wird indirekt durch zwei Predigten des Maximus auch für das spätantike Turin bezeugt. In s 3,2 wirft er einigen Hörern vor, am Fest der Heiligen Petrus und Paulus nicht in den Gottesdienst gekommen zu sein:

Eines weiß ich: Wenn an jenem Tag irgendein *honoratus* [ein Mitglied der höheren Stände der römischen Gesellschaft] oder Reicher euch zum Geburtstag seines Sohnes zum Essen sogar bis zum zehnten Meilenstein eingeladen hätte: wegen der feinen Speisen und der großen Mengen zweifle ich nicht, daß ihr hingegangen wärt.³²⁸

Die Einladung zu Gastmählern zählte zu den *beneficia*, die Patrone ihren Klienten zuteil werden ließen. Diese „Wohltat“ bedeutete für

³²⁴ Vgl. 32,1 (125,7-30) und 2 (126,45f). Vgl. s 71,2 (297,17-19): Geistige Abwesenheit im Gottesdienst wegen Gedanken an das Land.

³²⁵ Vgl. 36,1 (141,12-15), 2 (23-26) und 4 (143,83-85). Vgl. 50,1 (198,41f): *senes et aniculae quadragesimam faciunt, diuites iuuenesque non faciunt*.

³²⁶ S 18,2 (67,28-30).

³²⁷ Maßgeblich stütze ich mich im folgenden auf Krause (1987), der die frühere Literatur kritisch aufnimmt. Krause seinerseits ist vor dem Hintergrund der seit 1987 erschienen Literatur zum Patronatswesen zu lesen. Vgl. vor allem MacMullen 1988, 58-170; den von A. Wallace-Hadrill herausgegebenen Sammelband *Patronage in Roman Society* (London 1989), darin bes. Garusey / Woolf 1989, 153-171. Zur bewegten Forschungsgeschichte um den spätantiken Kolonat vgl. Marcone 1988.

³²⁸ S 3,2 (11,43-47): *Vnum scio quod, si quis illa die honoratus et diues ob natalem filii sui ad decium usque miliarium ad prandium rogauisset, propter accuratas epulas et inaequales mensuras absque dubio uos ituros fuisse*. Zur Ausrichtung von Festmählern durch *patroni* vgl. Mrozek 1978, 355-368.

den Klienten jedoch oft eher ein *obsequium*, das er seinerseits zu erbringen hatte, mußte er doch bei solchen Anlässen damit rechnen, zur Erheiterung des Patrons von diesem verspottet und gedemütigt zu werden.³²⁹ Wenn man das Maximus-Zitat auf das Patronatswesen bezieht, muß man es somit einerseits vor dem Hintergrund der Verachtung spätantiker Aristokraten für das einfache Volk lesen.³³⁰ Andererseits ist es in den Zusammenhang des Parasitismus-Vorwurfs zu stellen, den Autoren wie Ambrosius gegen schmeichlerische Klienten erheben.³³¹

Während Maximus sich in s 3—zumindest ist dies die plausibelste Deutung—gegen die Servilität der Klienten wendet, der keine Dienstbarkeit gegenüber den Heiligen Petrus und Paulus entspricht,³³² scheint sich s 92 (zu den Kalenden des Januar) gegen die Patrone zu richten. Jedenfalls gibt diese Interpretation der Predigt den besten Sinn.³³³ Hier wird geschildert, wie am Neujahrstag *inferiores*, vermutlich Klienten, den *locupleti*, also wohl ihren Patronen, Geschenke, sogenannte *strenae*, meist offenbar in Form von Gold (*aurum*), zukommen lassen; die Reichen ihrerseits beschenken noch Reichere, deren Klienten sie zu sein scheinen.³³⁴ Es gab nämlich

³²⁹ Daß Höflichkeit gegenüber den Klienten keine Selbstverständlichkeit war, ergibt sich daraus, daß Ausonius den Rhetor Luciolus gerade deshalb preist, weil dieser seine Günstlinge nie angeschrien habe. Vgl. Ausonius, *Commemoratio Professorum Burdigalensium* 4 (MGH.AA 5/2,57f Schenkl). Vgl. auch Caes. Arel. s 47,2 (CCL 103,212 Morin).

³³⁰ Vgl. z.B. Sidon. ep. 4,7 (MGH.AA 8,58f Lütjohann), demzufolge unwürdige Elemente die *beneficia* erhielten; CTh 9,42,5. In dieser Hinsicht beispielhaft ist die Haltung des Symmachus: vgl. Paschoud 1967, 96. Vgl. auch Krause 1987, 38.

³³¹ Vgl. Ambr. off. 2,23,117f u. 3,22,133f (2,62 u. 144f); Tob. 17 (CSEL 32/2,526 Schenkl); Val. Cem. hom. 14,4 (PL 52,736). Sidonius Apollinarius schildert in ep. 3,13 (MGH.AA 8,49-51 Lütjohann) einen solchen Parasiten.

³³² Vielleicht kann man hier bereits eine Andeutung des Patronatsgedankens in der Heiligenverehrung sehen. S.u. S. 245-247.

³³³ Auch Mauhart (1951, 225) deutet s 92 in dieser Weise. Vgl. zu dieser Predigt Krause 1987, 26f, bes. 27, Anm.141: „Maximus verwendet zwar keine Termini des Klientelwesens, doch dürfte es nicht zweifelhaft sein, daß die Armen und Reichen, von denen er spricht, Klienten bzw. Patrone waren.“ Maximus gebraucht allerdings zumindest einen *terminus technicus* des Patronatsverhältnisses. Er spricht vom *obsequium*, das der Arme dem Reichen leistet (*persoluat*) (s 92,2 [390,29]). Zu dem Begriff *obsequium* vgl. ThLL 9,2,180-182 und Krause 1987, 20f. Vgl. z.B. auch Aug. en. in ps. 88 s 2,14 (CCL 39,1244 Dekkers/Fraipont): *patronum, cui quotidie obsequeris* (...). Auch die Bezeichnung *amici*, die Maximus gebraucht, war für die Klienten eines Patrons durchaus üblich; vgl. etwa zu den *amici* des Kaisers Krause 1987, 10-15.

³³⁴ Vgl. zum Neujahrstfest und den *strenae* Meslin 1970, bes. 77f; 101-103 u. 125; Stuiber 1978, 693-695; Ruggini 1961, 87, Anm.230.

durchaus wohlhabende *clientes*,³³⁵ die sich von ihren Patronen vermutlich vor allem Ämterpatronage erhofften.³³⁶ Der Sprachgebrauch von Augustinus, Hieronymus und Dracontius, die *cliens* und *pauper* meist gleichsetzen,³³⁷ läßt jedoch vermuten, daß das Gros der Klienten von den Armen gestellt wurde. Der Bischof von Turin kritisiert, daß die *inferiores* gezwungen sind, mehr zu geben, als sie besitzen:

Wie ungerecht ist dies jedoch in dieser Ungleichheit, daß vom Niederen erwartet wird, dem Mächtigeren ein Geschenk zu machen, und dem Reichen zu geben derjenige gezwungen ist, der vielleicht sich leihen muß, was er gibt! (...) Gezwungen, sage ich, wird der Elende zu geben, was er nicht hat, und eine Gabe zu reichen, für die er sogar seine Kinder in die Abhängigkeit geben muß.³³⁸

Aus der zeitgenössischen Literatur wissen wir, daß eine *inofficiositas* des Klienten, in diesem Fall das Verweigern eines Geschenks, ihm existenzbedrohende Nachteile bringen konnte, entweder durch den bloßen Entzug der Gunst, vor allem des Gerichtspatrociniums, ohne das ein *pauper* in Rechtsstreitigkeiten meist chancenlos war,³³⁹ oder aber durch bewußte Schädigung seitens des Patronen.³⁴⁰ Von daher wird verständlich, weshalb Maximus von einem Schenkzwang spricht. Bedenkt man ferner, was oben bereits über die Praktiken der Geldverleiher gesagt wurde, erscheint die Darstellung des Maximus nicht so hyperbolisch, wie etwa Ramsey unterstellt.³⁴¹ Die Zinsen eines Kredits, den ein Klient aufgenommen hatte, um seinen Patron befriedigen zu können, konnten ihn schließlich zwingen, seine Kinder

³³⁵ Vgl. s 92,2 (391,42f): *Largitur enim diues cuicumque locupleti solidum, qui mendico denarium donare despexerit.*

³³⁶ Vgl. Krause 1987, 50-58.

³³⁷ Vgl. Drac. Romul. 5,53-69 u. 168-180 (MGH.AA 14,141 u. 144 Vollmer); Aug. en. in ps 26 s 2,16; 36 s 1,3; 64,8; 74,1 (CCL 38,163 u. 339f sowie 39,830 u. 1024 Dekkers/Fraipont); s 20A,6 u. 10 (CCL 41,271 u. 274 Lambot); s 61,8,9; s 102,2,3; s 311,14,13 (PL 38,412; 612; 1418f). Zu Augustinus vgl. Rondet 1954, 193-231.

³³⁸ S 92,2 (391,35-37.39f): *Hoc autem in ipsa iniquitate quam iniustum est, quod exspectatur donare inferior potiori, et diuiti cogitur ille largiri qui quod largiatur forsitam mutuatur! (...) Cogitur, inquam, miser donare quod non habet, et munus offerre pro quo filios suos obnoxios derelinquat.*

³³⁹ Vgl. die oben zitierte Stelle s 26,3 (103,72). Allgemein zum Gerichtspatrocinium vgl. Krause 1987, 34-50.

³⁴⁰ Vgl. z.B. Aug. s 42,3 (CCL 41,506 Lambot); Prud. c. Symm. 2,175 (CCL 126,217 Cunningham).

³⁴¹ Vgl. Ramsey 1989, 352.

zu verkaufen. Gerade der Verkauf der eigenen Kinder ist in der Spätantike breit bezeugt.³⁴²

Als ein besonders in seiner Existenz bedrohter Personenkreis erscheinen die Kleinbauern, von Maximus meist *rustici* genannt. Der Ausdruck *inuadere*, den Maximus für das Ergreifen fremden Eigentums durch die *feneratores* verwendet,³⁴³ läßt vermuten, daß es sich bei der strittigen Sache oft um Land gehandelt hat, das unrechtmäßig arrondiert wurde.³⁴⁴ So wissen wir auch aus Ambrosius' *De Tobia*, daß die Schuldner oft in Not geratene Kleinbauern waren, die ihre Schulden zunächst mit ihren landwirtschaftlichen Erträgen zu begleichen suchten, dann jedoch häufig gezwungen waren, ihren ganzen Besitz herzugeben.³⁴⁵ Auch die *rustici* oder *rusticani* zählen nach Augustinus zu den *pauperes*.³⁴⁶ Diese Bauern waren zwar nicht völlig mittellos—auch Maximus erwähnt einen *rusticus*, der einen Jungstier als Arbeitstier besaß³⁴⁷—; doch haben sie wohl oft, auch wenn ihnen eigenes Land gehörte, ihren Lebensunterhalt damit verdienen müssen, daß sie die Felder von Nachbarn pflügten.³⁴⁸ Viele hatten Land gepachtet, wobei der Pachtzins in der Regel in Naturalien gezahlt wurde.³⁴⁹ Als Lohnarbeiter oder Kolonen—um welches von beiden es sich jeweils handelt, läßt sich bei Maximus nicht entscheiden³⁵⁰—

³⁴² Vgl. z.B. Aug. ep. 24*,1,6 u. ep. 10*,2,2 (CSEL 88,126f u. 47 Divjak); dazu Humbert 1983, 189-204. Besonders zu den Rechtsquellen über den Verkauf der eigenen Kinder in die Sklaverei (z.B. CTh 3,31 von 391 u. Nov. Val. 33 von 451) vgl. Ramin / Veyne 1981, 472-497.

³⁴³ Vgl. ThLL 7/2 (1979) 109.

³⁴⁴ Zur Erweiterung des Großgrundbesitzes auf Kosten der Kleinbesitzer vgl. Cracco Ruggini 1972, 781-784.

³⁴⁵ Vgl. Ambr. Tob. 21.80-82 (CSEL 32/2,566f Schenkl). Aber auch Decurionen und Großgrundbesitzer wurden offenbar gelegentlich Opfer von Wucherern. Zu den Decurionen vgl. Nov. Val. 32,5; zu Großgrundbesitzern die Andeutungen in Ambr. Tob. 16-18 (CSEL 32,2,525-527 Schenkl); Aug. en. in ps. 36 s 3,6 (CCL 38,372 Dekkers/Fraipont).

³⁴⁶ Vgl. z.B. Aug. en. in ps. 93,7 (CCL 39,1308 Dekkers/Fraipont); ep. 247,1 u. 4 sowie ep. 251 (CSEL 57,586 u. 588 sowie 599 Goldbacher); Gaud. tract. 13,22f (CSEL 68,120f Glück).

³⁴⁷ Vgl. s 18,2 (68,41f). Vgl. auch CTh 11,11,1 von ca. 370, wo von *rusticani* die Rede ist, die die Steuerbeamten zu bestechen versuchen. Vgl. auch CTh 8,15,1-8.

³⁴⁸ Ein Beispiel eines solchen *rusticus* findet sich in Paulin. Nol. carm. 18,219-236 (CSEL 30,107 Hartel).

³⁴⁹ Darauf könnte sich Max. s 91,2 (369,33-35) beziehen: *munera a suis rusticanis und fructus possessionis*.

³⁵⁰ Die Möglichkeit, daß *rusticus* auch den 'freien' Lohnarbeiter bezeichnet, wird in der Literatur zu Maximus nicht in Betracht gezogen. Nach Dölger (²1976, 309) ist der *rusticus* bei Maximus „nicht der Ackerknecht im Sinne des völlig abhängigen

standen sie somit in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einem *possessor*. Da es sich hierbei in der Regel nicht um eine Patronatsbeziehung handelte,³⁵¹ war dem *rusticus* seitens des *dominus* weder Schutz noch Subsistenz garantiert.³⁵² Jede Mißernte und jeder Barbareneinfall konnten den Kleinbauern deshalb in die größte Not bringen. Zugleich war es ihm und seinen Nachkommen durch Gesetz verwehrt, seine Scholle zu verlassen.³⁵³ In den Notzeiten, in denen Maximus predigt, wird der *rusticus* darum zu einem typischen Beispiel für einen hungernden Menschen.³⁵⁴

Auch vor dem Hintergrund der Bodenbindung ist die Situation der *peregrini* zu bedenken. Denn ein flüchtiger Kolone war laut Gesetz wie ein flüchtiger Sklave zu behandeln.³⁵⁵ Ähnliches galt *mutatis mut-*

Gutsverwalters“. Von diesem Gesichtspunkt habe er „in der Übersetzung für ‚rusticus‘ das Wort ‚Bauer‘ eingesetzt im Sinne von ‚Colonus‘, der von dem eigentlichen Gutsherrn abhängig ist“. Gegen Dölger weist Padovese (1983, 187, Anm.92) darauf hin, daß Maximus *rusticus* synonym mit *subditus* verwendet (vgl. s 107,1 [420,18-21]), das seinerseits die Bedeutung von ‚Sklave‘ habe (vgl. s 36,3 [142,48-50]); er räumt allerdings ein, *rusticus* könne auch den *colonus* bezeichnen. *Subditus* ist nämlich kein spezifischer Terminus für den Sklaven. Es ist freilich nicht auszuschließen, daß *rusticus* gelegentlich auch einen Sklaven in der Landarbeit meint. Diesen Fall habe ich hier nicht berücksichtigt, da ich auf das Los der Sklaven an anderer Stelle eingehe. Bedenkt man, wie stark auch derjenige *rusticus*, der nicht Sklave war, in Abhängigkeit stand, so erscheint die Differenzierung, zumal für unseren Zusammenhang, nicht weiter erheblich. Vgl. zur These von der Angleichung der Stände des Kolonen und des Sklaven in der Spätantike De Martino 1986, 7-44; Whittaker 1987; MacMullen 1987, bes. 371-382 zur Sonderstellung Italiens: MacMullen wirft der Forschung zu Sklaverei und Kolonat in der Spätantike vor, die exzeptionellen Verhältnisse Italiens auf den gesamten Mittelmeerraum zu übertragen. Zumindest für die italische Halbinsel scheint sich jedoch die Angleichungsthese zu bestätigen.

³⁵¹ Für ländliches Patrocinium gibt es, wie Krause (1987, bes. 332-336 die Zusammenfassung) überzeugend gezeigt hat, anders als im Osten im ganzen Westen des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts keinen einzigen sicheren Beleg.

³⁵² Vgl. Krause 1987, 88-112.

³⁵³ Vgl. das Gesetz Konstantins CTh 5,17,1 von 332. Vgl. auch das Fazit Krauses (1987, 160): „In der Spätantike war also grundsätzlich die gesamte ländliche Bevölkerung an das Land gebunden.“ Da die Freiheit, die der *rusticus* genoß, somit weder Freizügigkeit noch eine, wenn auch noch so geringe, materielle Sicherheit mit sich brachte, ist es verständlich, daß in der Literatur immer wieder von einer Angleichung des Kolonats an den Sklavenstand in der Spätantike gesprochen wird.

³⁵⁴ Vgl. s 42,3 (170,61-64), wonach der Hunger zum *rusticus* zu gehören scheint wie das Zerlumptsein zum Bettler: Tale enim est his [fornicatori] praedicare quod perfectum est, quale si mendicum pannis obrutum oloserica uelis induere et esurientem rusticum placento delectare.

³⁵⁵ Vgl. vor allem CTh 5,17,1,1 von 332 über Kolonen, die zur Vermeidung der Kopfsteuer (*capitatio*) flüchtig werden: „Es wird zulässig sein, Kolonen, die an Flucht denken, im Zustand von Sklaven mit Ketten zu binden, damit sie Aufgaben, die Freien zukommen, dank einer Verurteilung zum Sklavendasein auszuführen ge-

andis auch für das Gros der übrigen Bevölkerung. So bedeutete die Flucht eines Arbeiters, eines Handwerkers, sogar eines Kurialen, ganz zu schweigen vom Klienten, der an seinen Patron gebunden war, den Bruch der rechtlichen Bindung an die *condicio*, den Beruf bzw. Stand, oder *origo* im Sinne des Ortes, an dem man zu fiskalischen Zwecken registriert war.³⁵⁶ Diese Rechtslage machte jeden Fremden von vornherein verdächtig. „Weshalb ist er im Exil? Weshalb ist er als Flüchtling gekommen?“³⁵⁷ pflegte man nach Maximus angesichts eines *fugitivus* mißtrauisch zu fragen. Offenbar mußte jeder Fremde seine Freiheit und Freizügigkeit rechtfertigen. Von daher lag es nicht fern, daß auch Kriegsflüchtlinge versklavt wurden, wogegen sich allerdings ein Reichsgesetz von 408 wendet.³⁵⁸ Vielleicht handelt es sich bei den in s 17 erwähnten *confugientes*, die beim Bischof von Turin Asyl suchen,³⁵⁹ nicht eigentlich um Sklaven, sondern um Flüchtlinge, die versklavt werden sollen; denn in derselben Predigt ist die Rede davon, daß die Stadt voller *hospites siue peregrini* sei,³⁶⁰ und der s 18, die Folgepredigt zu s 17, hat das Verhalten eines Habsüchtigen zum Thema, der von der durch die Barbareneinfälle hervorgerufenen Not anderer Menschen zu profitieren versucht. In s 18 heißt es: „Sag mir, oh Christ, macht es dich nicht betroffen, berührt es dich nicht, wenn du in deinem *hospitium* die Tränen anderer Menschen siehst?“³⁶¹ Der Ausdruck *hospitium* dürfte den Schlüssel für das Verständnis dieser Stelle liefern.³⁶² In dem *hospitium* befinden sich, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist, ein *rusticus*, ein Vater und eine Witwe, die exemplarisch für Menschen stehen, die durch Barba-

zwungen werden.“ Ähnlich CJ 11,53,1,1 von 373, die allerdings nur Palästina und Illyricum betrifft. In CJ 11,52,1,1 von 393 werden Kolonen als *servi terrae* bezeichnet. Vgl. Krause 1987, 167-183.

³⁵⁶ Vgl. CTh 12,19. Zu den Curialen vgl. Krause 1987, 183-202 und zu den Handwerkern und Arbeitern Camodeca 1979, 600-602.

³⁵⁷ S 82,2 (337,42-43). S.o. S. 64-66.

³⁵⁸ Vgl. CTh 5,7,2.

³⁵⁹ S 17,2 (64,51f): *etiam confugientes fratres suos pertrahunt a pedibus sacerdotum*.

³⁶⁰ S 17,3 (65,89): *Ecce abundant in ciuitate nostra hospites siue peregrini!*

³⁶¹ S 18,2 (68,46f): *Dic mihi, o christiane, non conpungeris, non constringeris, cum uides in hospitio tuo lacrimas alienas?*

³⁶² Vgl. zum Folgenden die immer noch nützlichen Hinweise in Marquardt ²1886 (ND 1990) 195-200 und Leonhard 1913, 2493-2498. Der Art. Herberge = RAC 14 (1988) 602-626 von Otto Hiltbrunner hilft zur Beantwortung dieser Frage nicht weiter, da er auf die Unterbringung von Fremden in Privathäusern nur im Zusammenhang mit dem *hospitium publicum* eingeht (vgl. ebd. 610).

reneinfälle in Not geraten sind. Ihre Tränen wurden dadurch verursacht, daß ihr Eigentum, das Zugvieh des *rusticus*, der Sohn des Vaters und die Einrichtungsgegenstände der Witwe, nun im Besitz der Person sind, die das *hospitium* gewährt. Im Hintergrund steht vermutlich ein Gastvertrag: Der Reiche bietet Unterkunft und Versorgung; als Gegenleistung erhält er das Genannte. Dem Verhalten des Reichen, der die Notlage anderer zu seinem eigenen Vorteil ausnutzt, steht das Ideal der *fraternitas Christi* gegenüber, von der Maximus in dem unmittelbar vorhergehenden s 17 sagt: „Diese nimmt den Fremden häufig auf.“³⁶³ In s 43 ruft der Prediger dazu auf: „Streck deine Hand dem *peregrinus* öfter in Gastfreundschaft entgegen“³⁶⁴. Von dieser Gastfreundschaft sagt er im Anschluß an Mt 10,11f:

Groß nämlich ist die Gunst (*gratia*) der Gastfreundschaft und nicht leicht zu verletzen; allen steht sie offen, allen ist sie bereit, sie nimmt die Heiligen mit offenen Armen auf und sie erträgt die Sünder geduldig.³⁶⁵

Das Gastrecht soll also sogar ohne Rücksicht auf die moralische Bewertung des Aufzunehmenden gewährt werden.

Was die Sklaven betrifft, deren Los den *pauperes* und *peregrini* als Möglichkeit des eigenen Schicksals ständig vor Augen stehen mußte, wurde bereits erwähnt, daß sie nach dem Zeugnis des Maximus nicht selten Mißhandlungen durch ihre Herren erleiden mußten.³⁶⁶ Der eben erörterte Hinweis auf die *confugientes*, die beim Bischof Zuflucht suchen, wirft die Frage auf, ob zur Zeit des Maximus das Asylrecht bereits auf christliche Gotteshäuser ausgedehnt war.³⁶⁷ Der Prediger wirft nämlich den habsüchtigen *domini* vor: „Sie zerren sogar die Brüder, die Zuflucht suchen, von den Füßen des Bischofs fort.“³⁶⁸ Ein Gesetz von 398 scheint die Rückführung von Sklaven anzuordnen, die sich in den Schutz der Kirche geflüchtet haben. Allerdings

³⁶³ S 17,1 (63,27f): haec adsumit frequenter alienum.

³⁶⁴ S 43,4 (176,76).

³⁶⁵ S 34,1 (133,15-17): Magna enim hospitalitatis est gratia nec facile uiolanda; omnibus aperta est, omnibus parata est, et sanctos libenter suscipit et peccatores tolerat patienter. Vgl. Ambr. in Luc. 6,66 u. 7,64 (CCL 14,197,657-671 u. 236,655-663 Adriaen).

³⁶⁶ Zum Auspeitschen und allgemein zur Züchtigung von Sklaven durch ihre Herren vgl. Bradley 1984, 118-123 u. 130-134; Shaw 1987, 23f. S.o. S. 118f.

³⁶⁷ Vgl. Wenger 1950, 836-844; Ducloux 1994 behandelt schwerpunktmäßig die Gesetze von 419 und 431. Sie berücksichtigt nicht: Barone Adesi 1990, 695-741. Vgl. ferner Manfredini 1986, 39-58.

³⁶⁸ S 17,2 (64,51f): etiam confugientes fratres suos pertrahunt a pedibus sacerdotum.

schreibt dieses Gesetz dabei offenbar bereits die Mitwirkung der Kirche vor.³⁶⁹ Da der s 17 nach 398 gehalten wurde,³⁷⁰ begingen die von Maximus angesprochenen *domini* also insofern einen Rechtsbruch, als sie die Mitwirkung des Bischofs umgingen.³⁷¹

Selbstverständlich setzt sich Maximus in seinen Predigten hauptsächlich für christliche Sklaven ein. Die Sklaven, die der jagdfreudige *dominus* vom Kirchgang abhält, sind offenbar ebenso Christen wie die Asylsuchenden, die als *fratres* bezeichnet werden. Der Prediger weist die Herren darauf hin, daß diese Sklaven ihnen in ihrer religiösen Würde durch die Taufe und die Teilhabe an den gleichen Sakramenten gleichgestellt sind. Dem sollen die *domini* in ihrem Verhalten Rechnung tragen, indem sie sie als Brüder behandeln.³⁷²

Obwohl die Sklaven prinzipiell durch Rechte geschützt waren, waren sie doch am meisten der Willkür der *domini* ausgesetzt. Dies galt besonders für die Frauen unter ihnen. Bei aller Geringschätzung, die der Bischof von Turin über die Frauen zum Ausdruck bringt,³⁷³ sorgt er sich doch um die Situation der Sklavinnen:

³⁶⁹ Vgl. CTh 9,45,3. Vgl. dazu Bellen 1971, 74 und Langenfeldt 1977, 131. Ein Drittel Jahrhundert später (432) wird als Voraussetzung der Rückführung vom *dominus* verlangt, daß er Straffreiheit zusagt „zur Ehre des Ortes, bei dem er Hilfe suchte“ (CTh 9,45,5).

³⁷⁰ Dies ergibt sich daraus, daß s 18 offenbar die Folgepredigt zu s 17 darstellt. In s 18 ist von Barbaren die Rede, mit denen in Turin frühestens ab dem ersten Italienfeldzug Alarichs in den Jahren 401/402 zu rechnen ist.

³⁷¹ Vgl. bei Siebold 1930, 35f die Zeugnisse dafür, wie ernst Bischöfe ihre selbst auferlegte Interzessionspflicht für flüchtige Sklaven nahmen.

³⁷² Vgl. s 36,3 (142,61-64). Vgl. s 36,4 (143,76): *Simus ad seruulos mites...*

³⁷³ Eva ist für Maximus *omnium malorum causa* (s 50a,3 [203,57f]) und Werkzeug des Teufels (vgl. s 50a,3 [203,58-65]; s 51,1 [206,24-27]). Als solches steht sie stellvertretend für alle Frauen: *ubi [diabolus] mulierem inuenit uincit, ubi mulierem non inuenit uictus abscedit!* (s 50a,3 [203,64f]). Was Eva für Adam war, das ist für Petrus die Türsteherin von Mt 26,71, die Petrus in das Haus des Hohenpriesters aufgenommen habe, so daß er vom Glauben des Erlösers ausgeschlossen sei (vgl. s 75,3 [315,61f]; vgl. ebd. [62-67]): „in beiden Fällen schließt dasselbe Geschlecht, indem es den Dienst der Türsteherin versieht, vom Leben aus und in den Tod ein“ (ebd. [67f]). Ähnlich in der Folgepredigt s 76: „Dieses Geschlecht ist nämlich gewohnt zu täuschen: In der Türsteherin hat der Teufel das Mittel seines Betruges erkannt; er pflegte gläubige Männer durch nichts anderes anzufechten als durch die Frau“ (s 76,1 [317,4-7]). In s 50a identifiziert er jede Frau mit Eva, wenn er sagt: „... daß wir in der Zeit des Fastens uns (...) von jeder Frau fernhalten, damit nicht Eva mit uns vereint werde und sie uns nicht durch verführerische Überredung von der keuschen Observanz abhalte“ (s 50a,4 [204,67-70]). Zu bedenken ist allerdings, daß hier immer der Mann in seiner Versuchbarkeit angesprochen ist, wohingegen die Frau eher als willenloses Werkzeug des Teufels bzw. als Symbol der Versuchung

Aber es sagt jemand: ‚Eine Ehefrau habe ich nicht, daher habe ich mir eine Sklavin (*ancillulam*) zugesellt.‘ Höre, was die Schrift zu Abraham sagt: ‚Wirf die Sklavin und ihren Sohn hinaus! Denn nicht soll Erbe sein der Sohn der Sklavin zusammen mit dem Sohn der Freien!‘ Wenn somit der Sohn der Sklavin nicht Erbe ist, ist er aber auch nicht Sohn. Warum wird dann aber so eine Verbindung (*coniugium*) gesucht, bei der der aus ihr hervorgehende Sohn nicht Erbe sein kann, weder hinsichtlich der Nachfolge (*heres successionis*) noch des Blutes (*heres sanguinis*)? Denn es kann nicht *consortium hereditas* haben, der nicht *originis privilegium* hat. Warum, frage ich, wird eine derartige Gemeinschaft (*contubernia*) gesucht, bei der die in ihr Geborenen nicht eheliche Kinder sind, sondern Zeugen des Ehebruchs? Warum werden solche Kinder empfangen, die eine Schande ihres Vaters, nicht eine Ehre sind? Es sagt die Schrift: ‚Die Söhne von Ehebrechern‘ und so weiter. Deine Lebensgefährtin (*mulier*) also, wenn sie mit solcher Sittsamkeit ausgestattet ist, daß sie das *societatis tuae consortium* verdient, verdient auch den Namen der Ehefrau (*uxor*). Gewähre also deiner Konkubine die Freiheit und den Namen der Ehefrau, damit du nicht mehr ein Ehebrecher, sondern ein Ehemann seist!³⁷⁴

Maximus geht hier nicht auf die Motive für die Wahl des Konkubinats ein. Von Hieronymus erfahren wir, daß es oft, insbesondere bei den *rustici*, die Armut war, die viele von der Heirat abhielt.³⁷⁵ Interessant erscheint zunächst, daß der Prediger das Genesis-Zitat, obwohl dies naheliegen würde, nicht dazu gebraucht, die Entlassung der Sklavin zu fordern, die sie vermutlich mittellos und schutzlos gemacht hätte. Sondern er nimmt es zum Ausgangspunkt eines *argumentum ad hominem* mit dem Tenor: Warum gehst du eine solche Verbindung ein, wenn du damit in Kauf nimmst, daß dein Sohn nie die Rechte eines Sohnes haben wird? Denn nach römischem Recht können aus einer nichtehelichen Verbindung hervorgegangene Kinder in der Regel nicht erben.³⁷⁶ Ziel der Argumentation ist nicht die Entlassung der Konkubine, sondern ihre Verehelichung, freilich unter der Bedingung, daß sie dies aufgrund ihrer Sittlichkeit verdient. Mit seiner Kritik am Rechtsstand des Konkubinates steht Maximus

erscheint. Vgl. Padovese 1983, 227: „Diremmo, anzi, che questa [la vena antifemminista] è parzialmente ‚neutralizzata‘ da un certo antimaschilismo sempre rapportabile all’ambito della sessualità.“

³⁷⁴ S 88,5 (361,84-362,99). Vgl. Zeno tract. 1,1,13 u. 1,25,11 (CCL 22,11 u. 75 Löfstedt).

³⁷⁵ Vgl. Hier. ep. 69,5 (CSEL 55,686,15-689,2 Hilberg).

³⁷⁶ Vgl. die Gesetz unter CTh 4,6. Selb (1971, 170-184) geht leider nicht auf das Erbrecht des unehelichen Kindes ein.

nicht alleine: Sie ist geradezu ein Gemeinplatz in der antiken christlichen Literatur.³⁷⁷ Sicherlich wäre es naiv, diese Kritik schlicht auf die Sorge um die Situation der Frauen zurückzuführen. Vielmehr wird das christliche Eheverständnis im Vordergrund gestanden haben. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß das Bemühen um die Ablösung des Konkubinales durch das *matrimonium* insbesondere den Frauen diene. Dies kommt auch in dem angeführten Zitat zum Ausdruck: Zur Ehe muß die Sklavin freigelassen werden. Zusätzlich bietet ihr das *matrimonium* einen stärkeren Rechtsschutz als das Konkubinat.³⁷⁸

Unter dem Stichwort Frauen muß auch auf die Witwen eingegangen werden. Diese zählten nach dem Zeugnis des Maximus mit ihren Kindern zu den bevorzugten Opfern der Geldverleiher.³⁷⁹ Auch den Klerikern wirft er, ähnlich wie Hieronymus, vor, sich an das Eigentum von Witwen heranzumachen, zwar nicht mit roher Gewalt, aber durch Betrugerei, was nicht minder zu verachten sei.³⁸⁰ Abgesehen von der ohnehin geringen Lebenserwartung, ist eine Hauptursache der Verwitwung in den durch Usurpationen und Barbareneinfälle ausgelösten Kriegen zu sehen. Der Tod des Ehemannes versetzte die Frau in eine heikle Lage. In der Regel hatte sie weder gelernt, den Besitz zu verwalten, noch gab es ein soziales System, in dem sie Unterstützung finden konnte. Mangels Erfahrung in rechtlichen und geschäftlichen Angelegenheiten bot sie habgierigen Nachbarn, Geldverleihern und Beamten, ja—wie Maximus bezeugt—auch skrupellosen Klerikern ein leichtes Opfer. Um so schlimmer, wenn sie nicht vermögend war und somit mit ihrem Gatten auch ihre einzige Einnahmequelle verloren hatte. Hatte sie obendrein Kinder zu versorgen, stellte sich ihre Lage noch dramatischer dar. Von daher versteht sich, weshalb spätantike Bischöfe wie Maximus sich vor allem um

³⁷⁷ Vgl. z.B. Aug. s 312,2 (PL 38,1420f): „Wenn ihr keine Frauen habt, solltet ihr auch keine Konkubine haben, Frauen, die ihr später entlassen werdet, um eine (andere) Frau zu heiraten.“ Diese Äußerung ist vor dem Hintergrund seiner eigenen einschlägigen Erfahrungen zu lesen.

³⁷⁸ Dennoch bleibt die Frau auch in der Ehe gegenüber dem Mann rechtlich benachteiligt. Dagegen wenden sich Maximus' Kollegen Zeno (vgl. tract. 1.,1,13 [CCL 22, 11,125-129 Löfstedt]) und Chromatius (vgl. in Mt. 24,4f [CCL 9A,310,30-39 Lemarié/Etaix]). Vgl. Selb 1992, 1-14, der allerdings hauptsächlich auf den Osten eingeht.

³⁷⁹ Vgl. s 43,4 (176,72f) u. s 18,2 (68,44f).

³⁸⁰ Vgl. s 26,4 (103,89-93).

den Schutz der Witwen und Waisen bemühen.³⁸¹ Gelegentlich klingt jedoch auch die Sorge um den besonderen kirchlichen Stand der *uidua* an. In diesem Sinne ist die folgende Stelle zu verstehen:

Und auf die Witwe, wenn eine solche da ist [nach dem Tod eines Freundes, Bruders oder Kollegen] wird entweder so viel Unrecht ausgeübt, daß sie heiratet, oder wenn sie im Vorsatz der Keuschheit (*proposito castitatis*) bleiben will, bleibt sie kaum im Besitz ihres Vermögens, wegen der [Bestechungs-]Geschenke, die sie zu geben hat.³⁸²

Der Ausdruck *propositum* wird von Maximus offenbar im Sinne eines Gelübdes verwendet. Denn in s 88 nennt er die *monachi singularem vitam proponentes*.³⁸³ Möglicherweise hat auch die Witwe von s 18, die Maximus ausdrücklich *religiosa* nennt, ein besonderes Gelübde abgelegt.³⁸⁴

Es hat sich gezeigt, daß Maximus die Strukturen und Institutionen der römischen Gesellschaft nicht grundsätzlich in Frage stellt. Dies gilt für die Beziehungen von Grundbesitzer und Landarbeiter, Herr und Sklave, Patron und Klient, Einheimischem und Fremden, Mann und Frau. Zugleich kritisiert er jedoch im Rahmen dieser Grundstrukturen die *iniquitas* der Macht- und Besitzverhältnisse, wenn die Schwachen, die *rustici*, *serui*, *clientes*, *peregrini* und *uiduae*, ihnen zum Opfer fallen. Im Folgenden ist zu untersuchen, welches Gesellschaftsmodell die Grundlage seiner Kritik bildet.

5 Neues gesellschaftliches Leitbild: Die *Fraternitas Christi*—Altes religiös-politisches Denkmuster: *Salus Multorum*

Wenn es stimmt, was Émile Durkheim behauptet hat, daß nämlich eine Gesellschaft vor allem durch ihr Selbstverständnis zu dem wird,

³⁸¹ Vgl. z.B. Zeno tract. 1,25,11 (CCL 22,75 Löfstedt); Ambr. in ps. 118,6,20; 8,58; 16,6f u. 20,47 (CSEL 62,118; 187f; 354f u. 467 Petschenig); Noe 102 (CSEL 32/1,483f Schenkl); off. 1,16,63 u. 2,19,144-146 (1,125f u. 2,74 Testard); ep. 24,7 (CSEL 82,1, 173); Iac. 1,10 (CSEL 32/2,10f Schenkl), in ps. 1,29 (CSEL 64,23f Petschenig); Aug. s 176,2 (PL 38,951); ep. 20*6,2 (CSEL 88,97 Divjak). Vgl. zur Situation der Witwen und Waisen Krause 1994/95 und Mochi Onory 1931, 289-291.

³⁸² S 26,2 (102,51-55).

³⁸³ Vgl. s 88,6 (362,102f).

³⁸⁴ Vgl. s 18,2 (68,44). Zum kirchlichen Stand der Witwe vgl. Nazzaro 1983/84.

was sie ist,³⁸⁵ dann kommt dem neuen Leitbild, das Maximus der Turiner Gesellschaft zu geben versucht, eine wesentliche Funktion für ihre Christianisierung zu. Der Prediger stellt der realen Gesellschaft das christliche Gesellschaftsideal der *fraternitas Christi* gegenüber. Die Bruderschaft der Christen gründet darin, daß sie alle Gott zum Vater haben.³⁸⁶ Sie konstituiert sich durch den einen Glauben, die in der Taufe verliehene Gnade und die Teilnahme an denselben Sakramenten.³⁸⁷ Die inneren Angelegenheiten der *fraternitas* haben Rechtsbewandtnis.³⁸⁸ So bilden ihre Mitglieder nicht nur ein *consortium religionis*, sondern auch ein *consortium uitae*.³⁸⁹ *Unanimitas* und *caritas* sind ihre wesentlichen Kennzeichen.³⁹⁰ Die Lebensgemeinschaft drückt sich demgemäß nicht nur in geistiger Hinsicht aus (*unanimitas*), sondern auch in materieller (*caritas*): Die *fratres* der christlichen Gemeinde teilen ihre Güter so miteinander, daß es unter ihnen keine

³⁸⁵ Vgl. Durkheim ⁶1979, 604: „La société idéale n'est pas en dehors de la société réelle, elle en fait partie (...). Car une société n'est pas simplement constituée par la masse des individus qui la composent, par le sol qu'ils occupent, par les choses dont ils se servent, par les mouvements qu'ils accomplissent, mais, avant tous, par l'idée qu'elle se fait d'elle-même.“

³⁸⁶ Vgl. s 21,2 (80,65-81,68): *Imitemur deum patrem nostrum! Si enim diuersarum gentium homines deus uno caeli hospitio habitare uoluit, cur non nos, qui sumus fratres, nobiscum uno hospitio conmoremur?* In s 36,3 (142,36f) wird dem Herrn, der seinen Slaven mißhandelt, vorgehalten: *eodem quo et tu utitur deo patre. Cur te non utatur ut fratre?*

³⁸⁷ Vgl. s 36,3 (142,61-63), wo über den christlichen Sklaven gesagt wird: *etsi seruus est condicione, gratia tamen frater est; etenim similiter Christum induit, isdem participat sacramentis*; s 17,1 (63,10): *una fides*; ebd. (14): *particeps (...)* in *gratia*. Zur Taufgnade vgl. zusätzlich s 17,3 (65,87f): *Videte ergo et uos, fratres, quid promiseritis deo, cum primum gratiam fidei perceperitis!* Zur Sakramentengemeinschaft und zur Gnade vgl. s 60,4, wo die Armen in *caelesti gratia consortes* (242,77) und *fratres sacramentis* (242,79) genannt werden. In s 71,1 (297,7f) beschreibt Maximus den Zusammenhalt von Bischof und Gemeinde: *mecum uestra fraternitas conmoratur* (297,7f), und zwar durch die *unius fidei gratia* (10); vgl. auch ebd. (15): *Christi gratia connectebat*.

³⁸⁸ Vgl. s 17,1 (63,8): *iure fraternitatis essent illis cuncta communia (...)*. Diese Rechtsbewandtnis ist allerdings nur in eschatologischer Perspektive im Sinne einer Justiziabilität zu verstehen. S.u. S. 137f.

³⁸⁹ Vgl. ebd. (9f): *scilicet ut qui eodem consortio religionis tenebantur, eodem consortio fruereutur et uitae (...)*.

³⁹⁰ Zur *unanimitas* vgl. s 17,1 (63,17f): *Christi autem fraternitas similitudinem unanimitatem cordis animaeque demonstrat (...)* und s 21,2 (81,69): *nostra unanimitas*. Zur *caritas* vgl. bes. s 17,1 (63,14), wo von der *fraternitas caritatis* die Rede ist.

Armut gibt.³⁹¹ Und sogar auf Fremde erstreckt sich ihre Bruderschaft.³⁹²

Als Paradigma dieses vollkommenen christlichen Gemeinschaftslebens dient dem Prediger das Bild der Urgemeinde von Apg 4,32-34.42-47, das schon in den Jahrhunderten vor Maximus eine reiche Wirkungsgeschichte entfaltet hat, auf die hier nicht eingegangen werden muß.³⁹³ Was seine Anwendung durch Maximus jedoch besonders brisant macht, ist die neue gesellschaftliche Stellung der Kirche nach der Erhebung des christlichen Glaubens nizanischer Form zur Reichsreligion. Wenn Maximus auf das Bild der Urgemeinde hinweist, dann beansprucht er es nicht allein als Lebensmodell für die religiöse Gemeinschaft, der er vorsteht, sondern er bezieht es auf die ganze *civitas*, deren nomineller Christianisierung er die tatsächliche folgen lassen will.³⁹⁴

Die Verchristlichung berührt jedoch kaum die gesellschaftlichen Strukturen. Dies wird deutlich, wenn Maximus dem Herrn, der seinen Sklaven mißhandelt, vorwirft, nicht zu beachten, daß ...

... auch wenn er dem Stande nach (*condicione*) Sklave ist, er dennoch der Gnade nach (*gratia*) Bruder ist; er hat nämlich ebenfalls Christus angenommen, nimmt an denselben Sakramenten teil und hat denselben Gott zum Vater wie du. Warum gehst du mit ihm nicht um wie mit einem Bruder?³⁹⁵

Es soll also keineswegs die Institution der Sklaverei als solche verändert oder aufgehoben werden. Dasselbe gilt offenbar, wie sich aus dem oben Dargestellten ergibt, auch für den Staatsdienst, die grund-

³⁹¹ Vgl. s 17,1 (64,35f): a fratribus temporalem reppulit paupertatem. Vgl. auch ebd. (63,10-12): hoc est ut quibus erat una fides, esset et una substantia; et quibus erat communis Christus, communis esset et sumptus.

³⁹² Vgl. s 17,1 (63,27f): [Christi fraternitas] adsumit frequenter alienum. Diese Gedanken finden sich ähnlich auch bei Chrom. s 1,7 u. s 31,4 (CCL 9A,6,113-117 u. 141,98-101; 142,124-129 Lemarié); zu ihrer Neuheit gegenüber dem paganen Denken vgl. Brown 1972a, 194, Anm.3. Zu ihrer christlichen Tradition vgl. Pétré 1948, 118-126 und 326-329. Vorchristliche Autoren hatten die Gleichheit aller naturrechtlich begründet; die Kirchenväter argumentieren hingegen vor allem mit dem Gnadenstand und der gleichen Teilhabe an den Sakramenten.

³⁹³ Vgl. Borri 1974. Borri (ebd. 82f) nimmt in dieser Frage eine Abhängigkeit des Turiners von Cyprian an. Daß Maximus Cyprian gelesen hat, ist wahrscheinlich, wie ein Vergleich von s 22a,3-4 (89,65-74) mit Cypr. elem. 2 (CCL 3A,55,23-56,45 Simonetti) zeigt.

³⁹⁴ Vgl. auch s 18,1 (67,2-24); Zeno tract. 2,1,18 (CCL 22,149,150-158 Löfstedt); Chrom. s 1,7 u. s 31,4 (CCL 9A,5,107-6,117 u. 141,94-142,129 Lemarié).

³⁹⁵ S 36,3 (142,59-64).

sätzliche Überordnung des Mannes über die Frau und das Verhältnis von Grundbesitzern und Landarbeitern. (Allein das Konkubinat wird von Maximus grundsätzlich in Frage gestellt.) Das Programm der Christianisierung zielt demnach in erster Linie nicht auf strukturelle Veränderungen.³⁹⁶ So bleibt die *condicio* dieselbe, der Sklave bleibt Sklave, doch zugleich wird die Bedeutung der *condicio* durch die *gratia*, durch die neue religiöse Würde relativiert. Dabei entspringt die Gleichwertigkeit der Menschen in der Gnadenordnung der Tatsache, daß vor dem einen Herrn alle Menschen Sklaven und Arme sind.³⁹⁷

Die gesellschaftliche Hierarchie wird jedoch nicht nur relativiert, sondern *sub specie aeternitatis* sogar auf den Kopf gestellt (freilich nur in ihrer Bewertung, nicht in ihrer historischen Realität). Dies kommt besonders frappierend in s 27 zum Ausdruck, wo die *pauperes* als die eigentlich Mächtigen erscheinen, von denen letztlich die *diuites* abhängig sind:

Was du einem Freund zukommen läßt, vergeht dir, was du deinen Kindern hinterläßt, vergeht dir, allein das vergeht dir nicht, was du einem Bedürftigen gibst. Am Tag des Gerichtes nämlich nützen dir die Armen, die Freunde und Kinder nützen dir nichts; jene führen deinen Prozeß, diese werden nicht einmal sich selbst verteidigen können.³⁹⁸

Ähnlich heißt es in s 60:

Wenn nämlich er [der Herr] wollte, daß die Armen an der himmlischen Gnade unsere *consortes* („Genossen“, Teilhaber) seien, warum sind sie nicht unsere *consortes* an den irdischen Gütern? Und diejenigen, die Brüder in den Sakramenten sind, sollen nicht Fremde bei den Almosen sein, denn wir führen unseren Prozeß bei Gott am besten durch sie, so daß wir auf unsere Kosten die ernähren, die ihm Dank sagen werden. Wofür auch immer aber ein Armer den Herrn lobt, es nützt dem, wegen dessen Tat er den Herrn lobt.³⁹⁹

³⁹⁶ Vgl. Heggelbacher ³1984, 27: „die Erneuerung und Vollendung und Erfüllung des Gesetzes ereignet sich auch nicht durch eine formale Neuordnung, sondern durch die Neuheit des Geistes“.

³⁹⁷ Vgl. zum Sklavesein s 60,4 (242,70): *seruuli unius domini*; zum Armsein, das symbolisiert wird durch die Nacktheit sowohl bei der Geburt als auch bei der Wiedergeburt in der Taufe, vgl. s 48,3 (188,35-39): *Nam ideo nudi in saeculo nascimur, nudi etiam accedimus ad lauacrum, ut nudi quoque et expediti ad caeli ianuam properemus. Quam autem incongruum et absurdum est, ut quem nudum mater genuit nudum susceperit ecclesia, diues intrare uelit in caelum.*

³⁹⁸ S 27,1 (105,20-24).

³⁹⁹ S 60,4 (242,76-83). Vgl. auch den Hinweis auf die *orationes plurimorum interpellantium* in den folgenden Zeilen (ebd. 86-91). Zur interzessorischen Macht der Armen für die Reichen vgl. schon 2 Kor 8,9; Mt 5,7 u. 25,34-40. Vgl. Ramsey 1982,

Eine ähnliche Aufwertung der *pauperes* findet sich auch bei anderen zeitgenössischen italischen Bischöfen: Ambrosius ist überzeugt, daß die Tränen der städtischen Unterschicht, die am Leichenzug seines Bruders teilnehmen, diesem zum Patrocinium der Apostel verhelfen.⁴⁰⁰ Für Paulinus von Nola sind die Armen *patroni animarum nostrarum*,⁴⁰¹ und auch Gaudentius meint, durch Spenden an die Armen könne man sich ein Patrocinium im Jenseits erkaufen.⁴⁰² Diese „Umkehrung der geltenden Machtverhältnisse“ nennt Krause mit Recht „eine für die Antike revolutionäre Vorstellung.“⁴⁰³

Dabei spielt in diesem Zusammenhang die Frage nach der Historizität der Brüderlichkeit und Gütergemeinschaft in der Urgemeinde keine Rolle.⁴⁰⁴ Auch im Blick auf die Predigten des Maximus ist zu betonen, daß er die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht real umkehrt, sondern lediglich „rhetorisch“ durch seine kontrafaktische „eschatologische“ Bewertung. Diese soll freilich keine bloße Rhetorik bleiben, sondern ganz praktisch die Reichen zu einem besseren Verhalten gegenüber den Armen motivieren.⁴⁰⁵

Daß die Urgemeinde, wie Lukas sie darstellt, zum Modell der ganzen Gesellschaft, nicht nur der christlichen Gemeinde werden soll, hat seinen Grund in einer Vorstellung, die antik-heidnisch und

247-249. Der Gedanke einer eschatologischen Umkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse klingt auch in Maximus' Auslegung von Mt 18,1f an (*Quicumque humiliaverit se sicut puer iste, hic maior erit in regno caelorum*): Non enim ad imperium caelorum peruenit superbia diuitiis praefectura sed humilitate pauperie lenitate (...) (s 48,2 [187,21f]).

⁴⁰⁰ Vgl. Ambr. exc. Sat. 1,29 (CSEL 73,225 Faller).

⁴⁰¹ Vgl. Paulin. Nol. ep. 13,11 (CSEL 29,92 Hartel).

⁴⁰² Vgl. Gaud. tract. 13,32 (CSEL 68,123 Glück). Vgl. auch die zahlreichen Grabinschriften, auf denen ein Verstorbener als „Freund der Armen“ bezeichnet wird, eine Charakterisierung, die offenbar das für sein jenseitiges Los Entscheidende zum Ausdruck bringen soll. Vgl. Pietri 1985, 174f.

⁴⁰³ Krause 1987, 33.

⁴⁰⁴ Zu dieser Frage vgl. Countryman 1980, 1-18.

⁴⁰⁵ Es ist natürlich schwer abzuschätzen, ob solche Äußerungen bloße Rhetorik geblieben sind oder ob sie tatsächlich etwas bewirkt haben. Jedenfalls finden sich Zeugnisse über eine hochstehende ethische Praxis der Christen nicht nur als Selbstdarstellungen (im Gegenteil scheinen hier die Klagen über die Mißstände in den christlichen Gemeinden zu überwiegen), sondern auch von „gegnerischer“ Seite. Man braucht hier gar nicht bis auf Galen zurückzugehen (vgl. Walzer 1949): Kaiser Julian, beileibe kein Freund der Christen, führt den Aufschwung der „Gottlosigkeit“ des Christentums außer auf die christliche Sorge um die Beisetzung der Toten auch auf die Menschlichkeit der „gottlosen Galiläer“ gegenüber Fremden und auf ihre Unterstützung aller Armen, auch der Nichtchristen unter ihnen zurück. Vgl. Julian ep. 84.

biblisch zugleich ist: der Gedanke der Schicksals- und Solidargemeinschaft (*consortium*), von welcher der einzelne einerseits abhängig ist, für die er andererseits aber auch Verantwortung trägt. Diese Verbundenheit im Guten wie im Schlechten formuliert Maximus folgendermaßen: „wie durch die Heiligkeit eines Einzigen viele geheiligt werden, so werden durch den Frevel eines Einzigen viele befleckt.“⁴⁰⁶ In seiner Auslegung von Lk 4,38-5,4 gerät die ganze Jüngerschaft Jesu allein deswegen in Seenot, weil ein einziger Treuloser (*perfidus*) und Verräter (*proditor*), nämlich Judas, an Bord ist.⁴⁰⁷ Und aus dem Schicksal des Jonathan, der sterben mußte, weil er das von seinem Vater Saul ausgerufene Fasten gebrochen hatte, zieht Maximus den Schluß: „So wird durch die Sünde eines einzigen Menschen Schuld auf alle gelegt und durch das Verbrechen des einen in allen Schwäche erzeugt“⁴⁰⁸. Am bezeichnendsten kommt die soziale und infektiöse Wirkung des Bösen am Beispiel des Götzendienstes zum Ausdruck:

Grande igitur malum est idololatria: polluit exercentes polluit habitantes polluit intuentes; penetrat ad ministros penetrat ad conscios penetrat ad tacentes.⁴⁰⁹

Neben *pollutio* bzw. *polluere*⁴¹⁰ sind es vor allem die Ausdrücke *inquinamenta*⁴¹¹, *maculare*⁴¹², *contaminatio*⁴¹³ und *contagio*⁴¹⁴, die vermitteln, wie das Schlechte auch den andern betrifft bzw. auf ihn übergreift.

⁴⁰⁶ S 106,2 (417,37-418,39): sicut unius sanctitate sanctificantur multi, ita unius sacrilegio plurimi polluuntur.

⁴⁰⁷ Vgl. s 49,4 (194,93-97). Zu dieser Auslegung vgl. Anibr. in Luc. 4,68-72 u. 77 (CCL 14,131,847-133,902 u. 134,935-944 Adriaen).

⁴⁰⁸ S 69,4 (290,81-83); vgl. ebd. (73-92) mit 1 Sam 14,24-26.

⁴⁰⁹ S 107,2 (420,22-24).

⁴¹⁰ Vgl. bes. s 105,2 (414,31-34): eius regionis homines (...) sacrilegio (...) loca uellent uniuersa polluere, und s 106,1 (417,13-16): cum perspicerent in regione sua gentiles homines (...) sacrilegio (...) loca uniuersa polluere, et innocentes quosque uel absentes si non conscientia uel coniuentia maculare.

⁴¹¹ Vgl. s 107,2 (420,24f): Immolante enim rustico inquinatur domnedius, und s 108 (423,3-5): Non parum tractatu dominicae superioris profecisse uos credimus, siquidem praedicatione nostra ab omni idolorum inquinamento corda uestra purgauimus.

⁴¹² Vgl. s 106,1 (417,15f) (in vorletzter Fußnote zitiert).

⁴¹³ Vgl. s 108 (423,11f): licet aris adsistat rusticus, ad domnedium contaminatio exsecranda regreditur.

⁴¹⁴ Vgl. s 108 (423,17-19): Si ergo uir purus possessioni praetiosissimae comparatur, quanto ipsa possessio maioris est praetii, si sit sinceris et pura nec aliqua diaboli contagione uilescat!

Die Abhängigkeit im Schlechten kann in eine umgekehrte Abhängigkeit im Guten umgewandelt werden, wenn jemand entsprechend seiner sozialen Einflußmöglichkeiten seine religiös-soziale Verantwortung wahrnimmt. Doch gerade aus dieser Verantwortung versuchen sich die Mächtigen unter den Hörern des Maximus zu stehlen, indem sie sagen: „Ich weiß von nichts, ich habe es nicht befohlen; das ist nicht meine Sache, sie betrifft mich nicht.“⁴¹⁵ Diesen hält der Prediger entgegen: „Weißt du denn nicht, daß die Sache Gottes die Sache aller ist? und was von einem gesündigt wird, an allen gerächt wird?“⁴¹⁶ Da die Gesellschaft grundlegend vom Einfluß der Mächtigen auf die Abhängigen und Schwachen geprägt ist, richten sich seine Appelle an die ersteren: Diese müssen nicht nur für ihr eigenes Handeln, sondern auch für das ihrer Untergebenen Rechenschaft ablegen.⁴¹⁷ In analoger Weise trägt der Bischof Verantwortung für seine Gemeinde, deren Laster im Gericht ihm angelastet werden, falls er nicht unablässig gegen sie predigt.⁴¹⁸

Im Rahmen dieses Verantwortungsdenkens spielt selbstverständlich die politische Führung eine besondere Rolle. Im Gegensatz zur lokalen Obrigkeit lobt Maximus ausdrücklich die *religiosa deuotio* der Reichsregierung: Ihr sei die Abschaffung der Gladiatorenspiele zu verdanken.⁴¹⁹ Er nennt die Kaiser *boni christiani*, weil sie Religionsgesetze gegen den paganen Kult verabschiedet hätten.⁴²⁰ Maximus beklagt, daß solche Gesetze überhaupt notwendig sind: *Videte quanta diuinitatis sit derogatio haec humanae potestatis adiectio!*⁴²¹ Diese Formulierung und ihr Kontext gibt den staatlichen Gesetzen den Charakter suppletiver Maßnahmen (*humanae potestatis adiectio*), die das Scheitern der auf *deuotio* beruhenden göttlichen Gesetze durch das

⁴¹⁵ S 106,2 (417,31f): „Nescio, non iussi; causa mea non est, non me tangit.“

⁴¹⁶ Ebd. (417,36f): *Nescis quia causa dei causa cunctorum est? et quod ab uno peccatur in pluribus uindicatur?*

⁴¹⁷ Vgl. s 42,1 (169,27f): „(...) ratio salutis eorum [familiarum nostrarum] quaeratur a nobis, quia uita eorum nostro pendet arbitrio!“; s 91,2 (369,17-21): *infructuosius magis est ingerendum (...) unumquemque nostrum actuum suorum datum esse uitaeque rationem, non solum autem suae uitae sed etiam subditorum sibi.*

⁴¹⁸ Vgl. s 28,1 (108,22-24); 92,1 (371,12-15).

⁴¹⁹ Vgl. s 107,2 (421,53-55: *gladiatorum publicum facinus religiosa principum deuotione sublatum est (...).*

⁴²⁰ Vgl. s 106,2 (418,51f): *Principes tam boni christiani leges pro religione promulgant (...).* Aus dem Vorhergehenden wird deutlich, daß Maximus sich auf ein *imperiale praeceptum* (ebd. 48) zu den *idolorum sacrilegia destruenda* (45f) bezieht. Vgl. allgemein Salzmann 1993, 362-378 und Vogt 1974, 166-188.

⁴²¹ S 106,2 (418,48f).

Zwangsmittel des *terror* wettmachen soll.⁴²² Maximus findet außerdem Anlaß, den Verantwortlichen vor Ort vorzuwerfen, sie führten die Gesetze nicht hinreichend aus.⁴²³ Gerade dies sei jedoch ihre staatsmännische Pflicht, da es um die *salus multorum* gehe.⁴²⁴ Diese *salus multorum* ist in erster Linie nicht als postmortales Heil zu verstehen, sondern im Sinne des politisch-religiösen Denkens der Antike als das Wohlergehen des Gemeinwesens.⁴²⁵ Es gibt keine Trennung zwischen der religiösen und der politischen Verantwortung.⁴²⁶ Der Christ darf als römischer Bürger wie als Christ nicht gleichgültig bleiben. Er soll die Unfrommen, die Gott nicht die schuldige Ehre erweisen, rügen (*obiurgemus inpios*) und die Irrenden tadeln (*castigemus errantes*).⁴²⁷ Und je mächtiger er ist, desto größer ist seine religiös-

⁴²² Vgl. ebd. (49-51): Aut quid de nobis iudicatur, qui quam religiose uiuere non deuotione cogimur sed terrore; dazu Zangara 1992, 512. Zur Überlegenheit der göttlichen Gesetze gegenüber den staatlichen bzw. des bischöflichen *magisterium* gegenüber der kaiserlichen Autorität vgl. Zangara 1992, 501-512.

⁴²³ Vgl. ebd. (52f): sed eas [leges] exsecutores non exerunt competenter (...). Zur Kritik an der örtlichen Regierung vgl. s 48,2 (187,21f): Non enim ad imperium caelorum peruenitur (...) praefectura, s 63,3 (267,41-48), wo er davon spricht, daß Richter und Beamte im Praetorium sich von den Juden zum Nachteil der Christen beeinflussen lassen, und in s 103,3 (410,44-49) die Ermahnung an *rectores*, milde zu sein und mehr durch *bonitas* als durch *seueritas* zu zwingen.—Lizzi (1989, 180f) unterstellt Maximus, er verstehe sich als Gewährsmann für die Durchsetzung staatlicher Religionsgesetze bei seinen Gläubigen. Diese These schwächt Zangara (1992, 510 mit Anm.68) durch den Hinweis ab, der Prediger habe in mehreren Zusammenhängen nicht von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, ausdrücklich auf staatliche Gesetze hinzuweisen, so in s 23 (91,2-14), wo er seine Kritik an der Abwesenheit seiner Gläubigen im Sonntagsgottesdienst mit den staatlichen Feiertagsgesetzen hätte untermauern können, und ähnlich in s 32,2 (126,38-47.50-54), wo er die Nichtteilnahme am Epiphaniengottesdienst wegen wirtschaftlicher und gerichtlicher Tätigkeiten kritisiert. Zum letzten Fall ist allerdings zu beachten, daß der 6. Januar zur Zeit von Maximus noch kein gesetzlicher Feiertag war. Vgl. CTh 2,8,19 von 389. CTh 2,8,24 und 15,5,5 aus dem Jahre 400 verbieten lediglich Theateraufführungen und Zirkusspiele an Epiphanie. Ein weiteres Indiz für die Ansicht Zangaras bieten indes die Polemiken gegen Juden und Häretiker, in denen der Prediger darauf verzichtet, auf Gesetze hinzuweisen. Alles in allem erweist sich Maximus weniger an Gesetzen als an ihren Inhalten interessiert. So beklagt er an der oben zitierten Stelle sogar, daß Gesetze überhaupt nötig sind. Vgl. s 106,2 (418,47-49): das *imperiale praeceptum* als *diuinitatis derogatio*.

⁴²⁴ Vgl. ebd. (54f): si [exsecutor] acrimoniam legis exerceat, (...) pro salute multorum aeterna mercede donabitur.

⁴²⁵ Vgl. z.B. Hauschild 1974, 8; vgl. auch Heggelbacher ³1984, 16-18. Varro schreibt der *theologia civilis* die Funktion zu, die *salus populi romani* zu sichern. Vgl. Hagendahl 1983, 80f.

⁴²⁶ Vgl. auch die politische Motivation des religiösen Fastens in s 69,4 (290,73-92).

⁴²⁷ Vgl. s 106,2 (417,25). *Castigare* kann zwar auch körperliches Züchtigen bedeuten, aber aus dem Beispiel der Nonsberger Märtyrer, an dem die Hörer sich orientieren sollen, ergibt sich, daß hier nur verbale *castigatio* gemeint ist.

politische Verantwortung. Am Beispiel des Herrschers von Ninive stellt Maximus klar: „Es war nämlich nötig, daß derjenige, der mächtiger als die übrigen gewesen war, frömmere wurde als alle anderen.“⁴²⁸ Überhaupt wird der König von Ninive zum Modell des christlichen Herrschers, der die *potentia diuinitatis* anerkennt⁴²⁹ und seine Herrschaft so gestaltet, daß er neben dem *principatus militaris disciplinae* nun auch den *principatus caelestium disciplinarum* innehat.⁴³⁰ Die politische Führung, schon nach paganer Vorstellung verantwortlich für den offiziellen Kult im Interesse der *salus publica*, erscheint somit als zweites wichtiges Organ der christlichen Mission neben dem Bischof.⁴³¹

Aus den wenigen einschlägigen Äußerungen des Bischofs von Turin wird somit hinreichend deutlich, daß die religiös-politischen Denkmuster der Antike ihn als Christen und als Römer die Erhebung des katholischen Glaubens zur Reichsreligion begrüßen lassen. Denn dadurch haben sich nicht nur die gesellschaftlichen Gestaltungsmöglichkeiten der Kirche vergrößert, sondern auch die Chancen für das politische Wohlergehen des Römischen Reiches mußten (sobald man den christlichen Glauben für den der Gottheit geschuldeten Kult hielt) in der Logik antiken politisch-religiösen Denkens in dem Maße steigen, in dem es katholisch wurde. Für diese Verbindung christlicher und römischer Identität ist das Begriffspaar *christianus et ciuis* bezeichnend.⁴³² Seine ‚politische Theologie‘ teilt Maximus

⁴²⁸ S 81,2 (333,33-35): *Necesse enim erat, ut qui potentior cunctis fuerat, deuotior fieret uniuersis.*

⁴²⁹ Vgl. s 81,1 (332,13-26).

⁴³⁰ Vgl. ebd. (332,27-29). Zum Hintergrund dieser Gedanken in der römischen Servator- und Propagatorideologie vgl. Instinsky 1963, 21-39; Gordon 1990, 16-33 (zur rel. Rolle des Kaisers im Heidentum) und bes. Bellen 1994, 3-19. Nach den Erfahrungen mit philoarianischen Herrschern wie Konstans, Valens und der Kaiserin Justina war die Freude unter den Katholiken über ihnen wohlgesonnene Kaiser natürlich besonders groß: Ambrosius redet 380 Kaiser Gratian *christianissime principum* an (ep. 12,1 extra coll. [CSEL 82/3,219 Zelzer]). 384 adressiert er Valentinian *imperator christianissime* (ep. 72,3 extra coll. [CSEL 82/3,12 Zelzer]; vgl. Sordi 1988). Und 383 oder 384 nennen zwei Presbyter die Kaiser Valentinian II., Theodosius und Arcadius im sog. Libellus precum *vindices rectae fidei* (Coll. Avell. ep. 2,97 [CSEL 35/1,35 Günther]). Vgl. ebd. 2,30 (14): *catholicae fidei vindices.*

⁴³¹ Der König von Ninive ist freilich Vorbild nicht nur des Kaisers, sondern auch der lokalen Obrigkeit, die der Prediger kritisiert (vgl. Duval 1973, 545). Auch der Bischof nimmt sich den König von Ninive zum Vorbild, wenn er ein Fasten ausruft (vgl. s 81,4 [334,70-73]).

⁴³² Vgl. s 18,3 (69,70).

mit Bischöfen wie Chromatius und Ambrosius, der den Bruderschaftsgedanken religiös und politisch versteht, wenn er schreibt: *Frater autem tuus omnis, fidei primum, deinde romani iuris est populus.*⁴³³ Es werden somit auch bei Maximus die beiden untrennbaren Tendenzen sichtbar werden, welche die junge Reichskirche prägen: die Romanisierung des christlichen Missionsgedankens und die Christianisierung des römischen Traditionalismus.⁴³⁴

Die Identifikation mit dem politischen Gemeinwesen trägt bei Maximus näherhin weströmische Züge. Mußte schon die pagane *pars orientis* gewissermaßen mit einem kollektiven Minderwertigkeitsgefühl gegenüber der *pars occidentis* zurechtkommen, so hatten die weströmischen Christen das Phänomen der *ex oriente lux* intellektuell zu bewältigen. Cyrill von Jerusalem beispielsweise assoziiert den Osten mit der aufgehenden Sonne, dem Paradies und mit Christus, während er den Westen mit der Finsternis und dem Satan in Verbindung bringt.⁴³⁵ Angesichts solcher Assoziationen versucht Maximus, den westlichen Christen Selbstbewußtsein zu geben, indem er auf das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus in Rom hinweist:

Aber wo haben sie [Petrus und Paulus] eigentlich ihr Martyrium erlitten? In der Stadt Rom, die den ersten Rang und das Haupt aller Völker (*caput nationum*) innehat, das heißt, daß wo das Haupt des Aberglaubens (*caput superstitionis*) war, nun das Haupt der Heiligkeit (*caput sanctitatis*) ruht, und wo die Herrscher der Heiden (*principes gentilium*) wohnten, nun die Herrscher der Kirchen (*principes ecclesiarum*) weilen. Welcher Art die Verdienste der seligen Petrus und Paulus aber sind, können wir daran erkennen, daß, während der Herr den Bereich des Ostens durch sein eigenes Leiden erhellte, er die Gegend des Westens, damit nicht eines geringer sei, durch das Blut der Apostel an seiner Statt (*sui uice*) gewürdigt hat.⁴³⁶

⁴³³ Vgl. Ambr. Tob. 14,51 (CSEL 32/2,548,7f Schenkl). Zu Chrom. vgl. s 1,7 (CCL 9A,6,113f Lemarié).—Gerade Ambrosius hebt die Verantwortung des Kaisers für die Religion hervor. Vgl. Palanque 1933, 355-386; Tabacco 1950, 23-26; Gaude met 1976, 286-315. Vgl. allgemein Storoni Mazzolani 1992.

⁴³⁴ Vgl. McShane 1979, 24f; Studer 1993, 314.

⁴³⁵ Vgl. Cyr. Hier. cat. myst. 1,4 (SCH 126bis,88,3-7 Piédagnel); den Kontext bildet die Tauf liturgie mit den in ihr zum Ausdruck kommenden symbolischen Bedeutungen der Himmelsrichtungen. Vgl. ähnlich Tert. adv. Val. 3,1 (SCH 280,84,6f Frédo uille): *Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram.* Zur Symbolik des Ostens vgl. Dölger 1918, bes. 1-48.

⁴³⁶ S 1,2 (3,34-42). Vgl. Lizzi 1989, 186f u. Pietri 1961, 300, die darin auch eine politische Dimension sehen. Dagegen allerdings Zangara 1994, 137f. S.u. S. 258f.

Eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei Damasus.⁴³⁷ Vor dem gleichen Hintergrund kann s 13,2 gelesen werden:

Aber um in dasselbe Wasser [wie der Erlöser] getaucht zu werden, ist nicht der Osten vonnöten und auch nicht ein Fluß des Landes Judäa; wo nämlich Christus jetzt ist, da ist der Jordan. Dieselbe Weihe, die die Flüsse des Ostens gesegnet hat, heiligt die Ströme des Westens.⁴³⁸

Der Bischof von Turin zeigt sich durchaus auch der Nachteile einer Reichsreligion bewußt. Diese Nachteile erscheinen geradezu personifiziert im neuen Typus des Christen, ja sogar des Klerikers aus Opportunität, der immer wieder im Mittelpunkt seiner Invektiven steht. Die Schärfe dieser Konfrontation mit Mitgliedern seiner eigenen Gemeinde offenbart die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen oberflächlichem Christentum und fest verwurzeltem Heidentum. Diese Spannung ist jedoch gerade bezeichnend für den Wandel, der den gesellschaftlichen und politischen Kontext des Turiner Predigers kennzeichnet. Das Phänomen des Wandels ist allerdings zu umfassend und zu komplex, als daß es von dem engen Bereich unserer Betrachtung aus im wesentlichen geklärt werden könnte. Dies muß breiteren Darstellungen überlassen bleiben.

Hier gilt es nun, einen weiteren Aspekt der Christianisierung in den Blick zu nehmen, der bisher ausgeklammert wurde: die Christianisierung der Zeit.

⁴³⁷ Vgl. Damas. epigr. 20 Ferrua: Obwohl der Osten die Apostel sandte, hat doch Rom wegen des Verdienstes ihres Martyriums ein höheres Recht erworben, sie als Bürger zu beanspruchen. Vgl. Guarnieri 1987, 411-421.

⁴³⁸ S 13,2 (51,25-28).

IV. KAPITEL

WEGE DES LEBENS

Verkündigung im liturgischen Kontext

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurde bereits allgemein auf die liturgischen Umstände der Predigt hingewiesen. Jetzt geht es insofern speziell um die Liturgie, als sie den Inhalt der Verkündigung wesentlich bestimmt. Dabei sind es in erster Linie die Feste und Festzeiten des Jahreskreises, die Ton und Inhalt der Predigten vorgeben. Deshalb wird zunächst aus den Predigten des Maximus die Ausgestaltung, Struktur und Bedeutung des Turiner Kirchenjahres erhoben (1). Daraufhin wird die Verkündigung in der ersten Hälfte des Kirchenjahres, in der Zeit der Herrenfeste von Advent bis Pfingsten, sozusagen diachronisch verfolgt (2). Der letzte Abschnitt schließlich widmet sich der kerygmatischen Funktion der Heiligenfeste, welche die Zeit von Pfingsten bis Advent liturgisch prägen (3).

1 *Das liturgische Jahr*

a Tempora famulantia: Kleiner Exkurs zum Verhältnis zwischen dem liturgischen Jahr und den Zyklen des paganen Kultkalenders, des Kosmos sowie der Pflanzenwelt und des bäuerlichen Lebens bei Maximus

Die neue öffentliche Rolle der Kirche führte im 4. Jahrhundert dazu, daß auch der Kalender christianisiert wurde, der das kulturelle Leben der Römer bestimmte.¹ Schon Origenes hatte auf die missionarische Bedeutung der liturgischen Feiern und Feste angespielt, als er von der Notwendigkeit sprach, die weniger vollkommenen Gläubigen durch die jährlichen Feste an das Wahre zu erinnern.² Zu seiner Zeit jedoch hatten die Feste nur einen kleinen Bereich des Kirchenjahres eingenommen. An der Schwelle zum 5. Jahrhundert hingegen war

¹ Vgl. zur Ausgestaltung des Kirchenjahres Talley 1986; Jörns / Bieritz 1989, 582-590; Auf der Maur 1983, 56-185.

² Vgl. Orig. c. Cels. 8,21-23 (Sch 150,220-226 Borret).

die gesamte Zeit vom Dezember bis zum Mai/Juni durch Herrenfeste geprägt; die übrige Zeit des Jahres wurde zunehmend mit Heiligenfesten angefüllt. In den Predigten des Bischofs von Turin zeigt sich nun, daß die Christianisierung des Kalenders in Auseinandersetzung mit dem paganen Kultkalender, in Anknüpfung an den kosmischen Zyklus und in Bezug zu den Rhythmen der Vegetation vorstatten ging.

Im Gegensatz zu den frühen christlichen Festen Ostern und Pfingsten, die jüdischen Ursprungs sind,³ lassen sich Epiphanie und Weihnachten als Christianisierungen heidnischer Kalenderdaten verstehen. Die Jahreswende gab den Römern nämlich reichlich Anlaß zum Feiern. Am 17. Dezember begannen die Saturnalien, und die Lustbarkeiten rissen kaum ab bis zum Ausklang des Janusfestes mit den feierlichen Gelüben der Staatsbeamten für den Kaiser und dem Auspiziengang am 3. Januar.⁴ Man aß, trank und tanzte ausgelassen, wie der Bischof von Turin despektierlich bemerkt.⁵

Gerade diese volkstümlichen Feste, die den Menschen besonders am Herzen lagen, mußte der Bischof aus zweierlei Gründen ablehnen. Zum einen galten sie heidnischen Gottheiten, so das Janusfest dem Janus, der nach Maximus doch nur ein Mensch, der Gründer der nach ihm benannten Stadt Ianiculum, war;⁶ zudem waren sie von Riten wie Auspizien und Flurumgängen begleitet⁷. Zum anderen waren sie von den genannten „Unsittlichkeiten“ geprägt, in denen nicht zuletzt der Grund ihrer Beliebtheit zu sehen ist.

Die Vertreter der neuen Religion taten deshalb gut daran, diese Zeit mit christlichen Feierlichkeiten zu besetzen, Alternativen für die von ihnen kritisierten Feste zu bieten und so den Kalender zu christianisieren.⁸ Es dürfte kein Zufall sein, daß in der zweiten Hälfte des

³ Vgl. hierzu Brakmann 1994, 1108f.

⁴ Ich nenne hier nur die Feste, mit denen Maximus sich auseinanderzusetzen hat. Zu den übrigen, vor allem östlichen, paganen Festen im Dezember und Januar vgl. z.B. Hoheisel 1994, 1098f und jetzt auch André 1994.

⁵ Vgl. s 63,1 (266,13-22). Zu den Saturnalien vgl. Scullard 1985, 287-290.

⁶ Vgl. s 63,2 (266,26-30). Vgl. Verg. Aen. 8,357f.

⁷ Vgl. s 98,3 (391,51-392,62).

⁸ In der Forschung hat sich weitgehend die von Duchesne (⁵1920, 271-279) vertretene religionsgeschichtliche Erklärung der Entstehung des Weihnachtstermines gegenüber der Berechnungshypothese durchgesetzt. Vgl. Auf der Maur 1983, 166f; Jörns / Bieritz 1989, 594; Roll 1995. Neuerdings wird allerdings vereinzelt wieder die alte Berechnungshypothese aufgegriffen. Vgl. z.B. Talley 1986, 87-99.

4. Jahrhunderts in Gallien und Spanien die nähere Vorbereitung auf Weihnachten just mit dem 17. Dezember, dem Auftakt der Saturnalien, beginnt.⁹ Noch auffälliger ist die Datierung des Geburtsfestes Christi auf den 25. Dezember, seit Aurelian Festtag des *sol invictus*, dem zu Ehren und zur Begeisterung des Volkes Wagenrennen veranstaltet und Freudenfeuer entzündet wurden.¹⁰ Maximus allerdings führt diesen Festtermin auf die Vorsehung Gottes zurück: „Irgendwie gut ist es vom vorsehenden Gott eingerichtet, daß inmitten der Festlichkeit der Heiden Christus der Herr geboren wurde.“¹¹

Wenn der Prediger in bezug auf Nativitas und Epiphanie von den *vota humanae salutis* spricht, spielt dabei vielleicht auch der Gedanke der Ersetzung heidnischer Feste durch christliche Feste eine Rolle: *vota* meint nämlich nicht nur Gebete oder, in Anspielung auf die Hochzeit zu Kana, Hochzeitsgelübde, sondern so nannte man auch den Tag der feierlichen Gelübde für den Kaiser, welche die Staatsbeamten am 3. Januar, also in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den neuen christlichen Feiertagen, darbrachten.¹² Diese Vermutung wird dadurch verstärkt, daß Maximus die *vota* von Weihnachten und Epiphanie, wohl in Analogie zu den *visitationes* des Kaisers, als *visitationes Christi* bezeichnet.¹³ Auch die *adventus*-Terminologie ist in diesem Kontext zu sehen.¹⁴

⁹ Zu Spanien vgl. Conc. Caesaroaug. 1 (von 380), 4 (España Cristiana, Textos 1,16-18 Vives); zu Gallien vgl. auch den nach 365 interpolierten Abschnitt 18* in Hil. Pict. tract. myst. (CSEL 65,16,17-17,1 Feder): Man bereite sich auf Epiphanie drei Wochen lang vor, also beginnend mit dem 17. Dezember. Vgl. ferner Bachiarus ep. ad Marcell. (PLS 1,1039f Morin), ein Brief, den eine Frau (vielleicht dem Bachiarus als Sekretär) diktiert hat, ein Zeugnis für das Gallizien (Spanien) des 4. Jahrhunderts; vgl. hierzu Morin 1928, 293-302.

¹⁰ Vgl. allgemein Halsberghe 1984, 2181-2201. Inschriften, die den *sol invictus* als *deus et dominus natus* (vgl. ebd. 2200) und als *restitutor orbis* (vgl. ebd. 2200) bezeichnen, geben einen Eindruck davon, wie naheliegend den Kirchenvätern die Ersetzung des *sol invictus*-Kultes durch das Geburtsfest Christi erscheinen mußte. Trombley 1994, 375f sieht in der Konkurrenz zum Kult des *sol invictus* einen Grund für die Zunahme der Verehrung des Elia, der nach 2 Kg 2,11 (V) auf einem Feuerwagen zum Himmel aufgefahren ist. Vgl. auch Max. s 15,2 (57,32f). S.u. S. 254.

¹¹ S 98,1 (398,2f). Ein weiteres Beispiel für christliche Besetzung heidnischer Festtermine bringt Pietri 1976, 617-624: Damasus habe versucht, mit dem Fest der sieben Söhne der Felicitas am 10. Juli den Spielen zu Ehren Apollos den Rang abzulaufen. Zur Christianisierung der Zeit vgl. auch Di Berardino 1991, 133-147.

¹² Vgl. Georges ⁹1958, 3555f, dort auch Belege; Eisenhut 1974, 964-973.

¹³ Vgl. s 101,1 (402,6-10).

¹⁴ S.u. S. 176.

Die im 4. Jahrhundert anhebende Heiligung der Jahreswende durch christliche Feste kann mit der neuen öffentlichen Stellung der Kirche erklärt werden, lag es doch nahe, daß die Religion, die nun das öffentliche Leben bestimmen sollte, auch den bürgerlichen Kalender prägte. Stolz stellt Maximus fest:

Wenn auch die Heiden wegen der Vielheit ihrer Götter sich nichtigerweise an zahlreichen Feiern ergötzen, gewährt uns doch der Besuch des einen Gottes mehr Feste, als ihnen die abergläubische Vermessenheit vieler Dämonen. Denn wie wir sie durch die Wahrheit der Religion besiegen, so übertreffen wir sie auch durch die Zahl der Feste.¹⁵

Die pagane Welt feierte den *sol invictus* am 25. Dezember, weil dies nach antiker Berechnung der Tag der Wintersonnenwende war. Im Bewußtsein dieser Tatsache weist Maximus auf die Analogie zwischen dem kosmischen Zyklus und der liturgischen Zeit hin: Der Tag, an dem die Sonne wieder länger zu scheinen beginnt, ist zugleich der Tag, an dem Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, aufgeht.¹⁶ So ist dieser Tag „mit doppeltem Strahlenglanz bekleidet“, mit dem Licht des Tages und mit Christus, dem Licht der Menschen.¹⁷ Die Licht- und Sonnensymbolik wird an Ostern wieder aufgegriffen: Die kosmische Sonne, die an Karfreitag sich verdunkelt hat, erstrahlt erneut zu den Feiern der Auferstehung.¹⁸ Nun, nachdem die Apostel mit ihrer Verkündigung wie die Sonnenstrahlen in der Morgendämmerung vorausgegangen sind¹⁹ und durch die Taufe ein neues Leben geschenkt wurde, kann die Sonne der Gerechtigkeit in den Menschen aufgehen.²⁰

Auf die Analogie von kosmischem Zyklus und liturgischem Jahr ist auch ein Fixpunkt in der Zeit nach Pfingsten, zumindest indirekt,

¹⁵ Vgl. s 101,1 (402,7-12).

¹⁶ Vgl. s 61a,1 (299,2-18).

¹⁷ Vgl. s 99,1 (394,29f), vgl. ebd. (15-30). Hieronymus verwendet die Wintersonnenwende ausdrücklich als Argument gegen das Datum des östlichen Geburtstages, den 6. Januar: „Auch die Schöpfung gibt unserer Predigt recht, der Kosmos selbst ist Zeuge für das, was wir sagen: Bis zu diesem Tag wächst die Dunkelheit, von diesem Tag an nimmt die Dunkelheit ab (...). Heute ist uns die Sonne der Gerechtigkeit geboren“. Hier. hom. 4 (de nativ. dom.) (CCL 78,528,153-157 Morin).

¹⁸ Vgl. s 53,3 (215,56-63).

¹⁹ So in der Karfreitagspredigt s 29,1 (115,20-25). Dölger (²1976a, 50f) verweist auf ein paganes Modell des Bildes von den Aposteln als Strahlen der Sonne Christus: die Zwölf-Strahlen-Krone des Sonnengottes.

²⁰ Vgl. s 29,1 (112,17-22.30-113,33). Zur Sonnensymbolik in patristischen Weihnachtspredigten vgl. Dölger ²1976a, 23-30. Vgl. allgemein Fideler 1993.

zurückzuführen: das Fest Johannes' des Täufers. Dieses wurde vermutlich auf den 24. Juni datiert, indem man das Weihnachtsdatum, 25. Dezember, mit den in Lk 1,36 erwähnten sechs Monaten verband, die Elisabeth zum Zeitpunkt der Empfängnis Jesu durch Maria schon schwanger war. Eine andere Begründung für die Wahl des 24. Juni geht aus patristischen Festpredigten hervor: In ihnen tritt der Lukasvers gegenüber dem Wort vom Abnehmen des Johannes und dem Wachsen Christi aus Jo 3,30 in den Hintergrund. Wie Augustinus bezieht auch Maximus diese Stelle auf den Zusammenhang der Festtage mit den Solstitien: Wie mit der Geburt Christi die Tage zu wachsen beginnen, so werden sie mit der Geburt des Täufers kürzer.²¹

Es scheint angebracht, an dieser Stelle zwei weitere Bemerkungen des Maximus zur Sonnensymbolik zu referieren, die nichts mit dem liturgischen Jahr zu tun haben: In s 44 erklärt er, warum der Herrentag (*dominica*) zugleich der Sonntag (*dies solis*) ist: An ihm habe der Erlöser als aufgehende Sonne die Finsternisse der Unterwelt zerstreut und durch das Licht der Auferstehung hervorgeleuchtet.²² Von der Sonnenmetapher für Christus ist auch der Vergleich der Kirche mit dem Mond abgeleitet, den Maximus in s 31 bringt:

Denn wie der Mond leiht sie [die Kirche], um unter den Völkern zu scheinen, sich das Licht von der Sonne der Gerechtigkeit, und wenn sie von den Strahlen Christi, das heißt: von der Verkündigung der Apostel, getroffen ist, erhält sie von ihm den Glanz der Unsterblichkeit (...). Völlig zu Recht wird die Kirche mit dem Mond verglichen, weil auch

²¹ Vgl. s 109,1 (394,2-6). Zu Augustinus vgl. die zwölf Predigten zum Geburtsfest des Täufers s 287-293 (PL 28,1301-1335); 293A = s Dol 3 (REAug 39 [1993] 384-395 Dolbeau); s 293B = s Fra 8 (MA 1,227-231 Morin); 293C = s Mai 101 (MA 1,351f = PLS 2,497-499 Morin); 293D = s Gue 22 (MA 1,510-515 = PLS 2,593-598 Morin); 293E = s Cai I,97 (MA 1,245-247 = PLS 2,419-421 Morin) (fragm.); aber auch die Weihnachtspredigt s 196 (PL 38,1019-21, dort 1021) und Aug. in euang. Ioh. 14,4f (CCL 36,143,1-25 Willems), vgl. hierzu den Kommentar: Berrouard 1969, 940-942. Eine ausdrückliche Verbindung zwischen dem Festtag und der Sonnenwende stellt der anonyme Traktat *De solstitiis* her, eine Übersetzung aus dem Griechischen oder Syrischen, die in Rom vor 337 oder in Afrika um das Jahr 400 lokalisiert wird; ediert in Botte 1932, 93-105. Vgl. Engberding 1952, 36 mit der Rezension dieses Artikels durch Botte (1955, 198). In der Literatur zur Entstehung des Festes wird meist nur auf Lk 1,36 hingewiesen; vgl. Fischer 1960, 1086-1088; Stramare 1965, 609; Marichal 1974, 186f; Auf der Maur 1994, 119. Böcker (1988, 179) hingegen erwähnt Jo 3,30 zur Begründung der Datierung von Weihnachten und Johannesfest.

²² Vgl. s 44,1 (178,8-12).

sie uns mit dem Tau der Waschung übergießt und die Erde unseres Körpers mit der Feuchtigkeit der Taufe belebt.²³

Der Hinweis auf das Scheinen unter den Völkern, den Glanz der Unsterblichkeit, vor allem aber die Taufe setzt hier den Mond in Beziehung zur Ostersonne, unter der die Heiden zu Christen werden, indem sie, nachdem sie in der Katechese die apostolische Verkündigung vernommen haben, in der Taufe durch die Kirche den Glanz der Unsterblichkeit erhalten, der letztlich von Christus kommt.

Die Predigten des Maximus sind ein Beispiel dafür, wie die antiken Christen versuchten, durch eine Symbolisierung der Sonne den Enthusiasmus der verbreiteten Heliolatrie auf Christus, die neue Sonne, umzuleiten.²⁴ Dabei relativiert der Prediger die Bedeutung der kosmischen Kräfte von Sonne und Mond dadurch, daß er sie als Diener Christi darstellt, als Geschöpfe, die dem Gericht unterworfen sind.²⁵

Auf den Rhythmus der Pflanzenwelt und des bäuerlichen Kalenders bezieht Maximus das Fasten der Quadragesima: Wer faste, pflüge gleichsam seinen Körper, um ihn für den himmlischen Samen empfänglich zu machen.²⁶ Im Herbst nimmt der Prediger auf die Weinlese Bezug. Die Bedeutung, die der Weinlese im Römischen Reich zukam, läßt sich daraus ersehen, daß das Gesetz allein dreißig Ferientage für die Lese vorsah.²⁷ Speziell Piemont war damals wie heute eine Weinmetropole. Es zeugt daher von der Verbundenheit des Maximus mit der bäuerlichen Welt seiner Gemeinde, wenn er am Fest des heiligen Cyprian, am 22. September, sowie einige Tage später die Weinlese und das Keltern zeichenhaft auf das Martyrium des Heiligen auslegt.²⁸ Dadurch wird jedoch Cyprian keineswegs zu einem „Wein-Heiligen“. Wie die kosmologischen Daten hat auch der bäuerliche Kalender für den Prediger nur einen Dienstwert im Blick auf die Verkündigung des christlichen Festes.

²³ S 31,2 (122,43-45.50-52). Zu einem ähnlichen Bild bei Ambrosius vgl. Dassmann 1965, 184-188.

²⁴ Vgl. z.B. Aug. ss 186,1 u. 190,1 (PL 38,999 u. 1007) und Leo M. s 22,6 u. s 27,4 (CCL 138,99,203-100,236 u. 135,81-136,96 Chavassee).

²⁵ Vgl. s 53,3 (215,56-62): Sonne an Ostern als *bonus minister* der Sonne Christus; s 62,1 (261,12-19): *obsequium*, das die Sonne an Weihnachten Christus leistet. Vgl. z.B. Leo M. s 22,6 (CCL 138,100,233 Chavassee): *creatura quae seruit*.

²⁶ Vgl. s 66,2 (276,17-29).

²⁷ Vgl. Valentinians Feiertagsregelung aus dem Jahre 389: CTh 2,8,19.

²⁸ Vgl. ss 10 u. 11 (35-39).

Diese vielschichtige Korrelierung des liturgischen Jahres zeigt Maximus' Interesse an liturgischer Akkulturation, einer Akkulturation freilich, die, wie noch zu zeigen ist, lediglich die Form seiner christlichen Verkündigung beeinflußt, nicht aber ihre wesentlichen Inhalte beeinträchtigt.

b *Das Turiner Kirchenjahr*²⁹

Mit dem Termin des 25. Dezember ist das **Weihnachtsfest** in Rom bereits für die 30er Jahre des 4. Jahrhunderts bezeugt.³⁰ Auch in Norditalien dürfte es zur Zeit des Maximus bereits einigermaßen etabliert gewesen sein, wie Zeugnisse bei Filastrius von Brescia³¹ und der Weihnachtshymnus *Intende qui regis Israel* des Ambrosius³² nahelegen. Jedenfalls sieht sich Maximus in den überlieferten Predigten nirgends genötigt, dieses Fest bzw. seinen Termin zu verteidigen.

Bei Maximus lassen sich bereits Ansätze zu einer Vorbereitungszeit auf Nativitas ausmachen. In s 61 verweist er auf den vorhergehenden Sonntag, an dem er bereits gesagt habe, wie der bevorstehen-

²⁹ Vgl. allgemein Talley 1986; Auf Der Maur 1989 u. 1994; Jörns / Bieritz 1989, 582-590; zu Afrika Saxer 198; zu Aquileia Sottocornola 1973, 390-397 u. Truzzi 1985, 237-250; zu Verona Sottocornola 1973, 397f u. Truzzi 1985, 200-223; zu Brescia Sottocornola 1973, 398f u. Truzzi 1985, 223-237; zu Mailand Frank 1940, 40-48; 79-90; 120-129 u. 1941, 11-17 sowie Paredi 1940, 126-148. Zu Maximus vgl. neben dem nützlichen Überblick bei Sottocornola 1973, 399-406; Biffi 1964a, 1964b, 1964c, 1965, 1966; Saenz 1983; Rossetto 1970, 158-203; Mariani Puerari 1992a u. 1992b

³⁰ Vgl. *Depositio martyrum* (MGH.AA 9,71,2 Mommsen). Vgl. Frank 1952, 1-24.

³¹ Vgl. Filastr. div. her. 140,1-4 (CCL 9, 304 Heylen). Vgl. ebd. 149,2f (311f). Truzzi (1985, 201, Anm.6) bemerkt allerdings, daß bei einem Missionar wie Filastrius, der so viele Kirchen kennt (vgl. Gaud. tract. 21,5-7 [CSEL 68,186,22-48 Glück]) und nicht allein für seine Gemeinde schreibt (vgl. Filastr. div. her. praef. [217f]), nicht jeder Hinweis auf einen liturgischen Brauch die Kirche von Brescia betreffen muß. Vgl. auch Frank 1936, 10-24.

³² Vgl. Ambr. hymn.5 (273-275 Fontaine). Vgl. Fontaine 1992, 266: „C'est probablement Ambroise qui introduisait à Milan la fête du 25 décembre.“ Jedenfalls dürfte Ambrosius das Weihnachtsfest schon zu seiner Zeit in Rom kennengelernt haben. Vgl. Frank 1932 u. 1933. Für Afrika vgl. Ps. Opt. s in nat. Innoc. 1 (= Ps. Aug. s Gue 2) (PLS 1,288f Wilmart), eine Predigt, die entgegen der alten Auffassung in der liturgiegeschichtlichen Forschung nicht von Optatus, sondern von einem Donatisten des 4. Jh., vielleicht von Tyconius, stammt, deren überlieferte Fassung allerdings auf eine Überarbeitung durch Cäsarius v. Arles zurückgeht. Vgl. Pincherle 1923; Scorza Barcellona 1978 u. Romero Pose 1979. Für Nola in Süditalien vgl. Paul. Nol., carm. 27,1-45 (CSEL 30,262-264 Hartel), das vielleicht auch als Zeugnis für die Heimat des Paulinus, Bordeaux, gelten kann; aus der Stelle geht jedoch nicht eindeutig hervor, daß Paulinus sich auf den 25. Dezember bezieht.

de Tag des Herrn zu feiern sei.³³ Die homiletische Vorbereitung auf das Geburtsfest des Erlösers hat somit mindestens eine Woche vor dem Fest eingesetzt. Die Themen dieser Zeit entsprechen denen der vorösterlichen Bußzeit: Der Prediger dringt vor allem auf Fasten und Almosengeben. Die Predigten des Maximus gehören somit zu den frühesten Zeugnissen einer vorweihnachtlichen Fastenzeit, die erstmals im Jahre 380 sicher bezeugt ist, und zwar durch die Synode von Saragossa für Spanien, die eine dreiwöchige Vorbereitungszeit und speziell ab dem 17. Dezember eifrigen Kirchenbesuch fordert.³⁴ In der Betonung des *uigilare* in s 61 kann man einen vagen Hinweis auf eine Weihnachtsvigil sehen.³⁵

Nativitas bildet für Maximus eine zusammenhängende Festzeit mit **Epiphanie** (*natiuitatem continuata festiuitas carnis atque baptismatis*).³⁶ So kann Maximus an Epiphanie sagen: „Bis jetzt bejubeln wir den Erlöser als geborenen, und schon erfreuen wir uns an ihm als wiedergeborenen“³⁷. Epiphanie enthält nach Maximus ein größeres Mysterium als Weihnachten.³⁸ Vielleicht kann man diese Gewichtung als Rechtfertigung eines erst vor kurzem eingeführten Festes verstehen. Denn das Epiphaniefest ist im Westen erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts nachweisbar: Der Quellenwert der vermeintlich frühesten Zeugnisse für Rom (352/354) und Vienne (361) ist fraglich.³⁹

³³ Vgl. s 61,1 (244,2-5).

³⁴ Vgl. Conc. Caesaroaug. 1,4 (España Cristiana, Textos 1,17 Vives). Falls das in CSEL 65,16f edierte Fragment (tract. myst. 1,18*) wirklich von Hilarius stammte, wofür sich Baus (1985, 315) gegen Botte (1932, 47f) ausgesprochen hat, stellt dieses das älteste Adventszeugnis dar. Vgl. jedoch Frede⁴1995, 542: „1,18* ist unecht.“

³⁵ Vgl. s 61,4 (246,83-247,103).

³⁶ S 13a,1 (44,11f).

³⁷ Ebd. (3f).

³⁸ Vgl. z.B. s 13a,2 (44,26-28 u. 45,34f). S.u. S. 182.

³⁹ Zu Rom: Die Epiphanie-Predigt des Liberius zur Weihe der Marcellina, die Ambr. uirg. 3,1-14 (57,11-64,3 Cazzaniga) enthält, kann nach Gori (1989, 207, Anm.6) durchaus eine *factio rhetorica* sein, wie sie bei Athanasius ein Vorbild hat; vgl. hierzu Dossi 1951, 253-257. Vgl. Michels 1923, 105-108; Casper 1927, 346-355; Duval 1974, 50f. Dennoch darf man wohl kaum annehmen, daß Ambrosius, der selber lange Zeit in Rom gelebt hat, einfach ein römisches Epiphaniefest erfindet. Das früheste sichere Zeugnis für Rom bilden die ss 31-38 Leos (CCL 138,161-208 Chavasse). Vgl. Coebergh 1965, 304-307.—Zu Vienne: Ammianus Marcellinus erzählt Anfang des 5. Jahrhunderts in *Rerum gestarum* 21,2,5 (219,10f Seyfarth), Kaiser Julian sei im Jahre 361 in Vienne *feriarum die, quem celebrantes mense Ianuario Christiani Epiphania dictitant* in die Kirche gegangen. Zu Gallien vgl. jedoch auch das oben (Anm. 34) genannte wahrscheinlich pseudohilarianische Fragment (CSEL 65,16f).

Für Oberitalien ist ein Epiphaniefest jedoch sicher um 383 durch Filastrius und etwas später durch den Lukaskommentar des Ambrosius bezeugt.⁴⁰ Im Jahre 389 gilt der 6. Januar, wie die *feriae*-Liste des Valentinianus zeigt, noch nicht als staatlicher Feiertag.⁴¹ Erst elf Jahre später erhält er durch das Verbot von Theateraufführungen und Zirkusspielen für diesen Tag einen ersten gesetzlichen Schutz, ohne freilich schon zu den *feriae* zu zählen.⁴² Zu diesem Zeitpunkt hat sich auch noch kein einheitlicher Festinhalt herausgebildet. So sagt Maximus:

Manche (*plerique*) gedenken an diesem heiligen Tag der Epiphanie insofern der Wundertaten, die der Herr vollbracht hat, als er zu einer Hochzeit eingeladen war und die Substanz des Wassers in die Gestalt des Weines verwandelt hat. (...) Nicht wenige (*nonnulli*) aber bekunden an diesem heiligen Tag, wie er von Johannes im Jordan getauft wurde.⁴³

In der Folgepredigt sagt Maximus, von verschiedenen Leuten werde geglaubt, daß an Epiphanie *entweder* das eine *oder* das andere geschehen sei (*a diuersis alterutrum factum esse credatur*).⁴⁴ Diese Formulierung scheint auf liturgische Traditionen hinzuweisen, die lediglich eines der beiden Festmotive aufweisen. Eine Tradition, wie sie Maximus zu kennen scheint, mit dem Weinwunder, aber ohne die Jordantaufe

⁴⁰ Zu Brescia vgl. Filastr. div. her. 140,1-4 (CCL 9,304,1-24 Heylen); zu Mailand: Ambr. in Luc. 2,43-49 (CCL 14,50,610-53,693 Adriaen). Ein weiteres Zeugnis könnte der vielleicht echt ambrosianische Epiphaniehymnus *Illuminans altissimus* darstellen. Ambr. hymn. 7 (345-347 Charlet). Zur Echtheitsfrage vgl. Franz 1994, 24-26 (dort weiterführende Literatur), der zu einer Zuschreibung an Ambrosius neigt. Dagegen spricht sich Charlet (1992, 343) für eine nachambrosianische Abfassung des Hymnus aus. Die Argumente Charlets lassen sich noch ergänzen: Der Hymnus erwähnt neben den Festinhalten der Taufe Christi und des Weinwunders auch die Huldigung durch die Magier. Ambrosius selbst jedoch nennt die Magier im Zusammenhang mit der Geburt Christi, nicht mit dem Epiphaniefest. Vgl. in Luc. 2,43-49 (CCL 14,50,610-53,693 Adriaen).

⁴¹ Vgl. CTh 2,8,19. Es gibt auch in den Predigten des Maximus einen Hinweis darauf, daß Epiphanie zu seiner Zeit noch nicht als offizieller Feiertag galt: In s 32 wirft Maximus Christen, die an Epiphanie der Kirche ferngeblieben sind, vor, sie seien an diesem Tag ihren Geschäften nachgegangen; vgl. s 32,2 (126,38-47). S 32,2 (126,50-54) bezeugt außerdem die Arbeit eines Richters an Epiphanie: Maximus unterstellt jemandem, er sei an Epiphanie nicht in die Kirche gekommen, weil er den *iudex* in seinem *secretarium* gefürchtet habe.

⁴² Vgl. CTh 2,8,24 und 15,5,5.

⁴³ S 64,1 (269,2-10). Daß Maximus mit den Begriffen *plerique* und *nonnulli* keine zahlenmäßige Differenz ausdrücken möchte, geht aus der folgenden Predigt hervor, in der er gerade umgekehrt *nonnulli* dem Festinhalt ‚Weinwunder‘ und *plerique* dem Festinhalt ‚Taufe‘ zuordnet: s 65,1 (273,4-6).

⁴⁴ Vgl. s 65,1 (273,6f).

ist allerdings nirgends bezeugt. Von der Hochzeit zu Kana leitet sich bei Maximus noch ein weiteres Festmotiv ab: die Vermählung Christi mit der Kirche.⁴⁵ Beide Motive, Weinwunder und Hochzeit, sind erstmals bei Epiphanius von Salamis bezeugt.⁴⁶

Verbreiteter ist hingegen der Festinhalt der Taufe Christi, die im gesamten Osten am 6. Januar gefeiert wird. Sie ist nicht nur für arianische Liturgien Oberitaliens oder Illyriens,⁴⁷ sondern auch für Aquileia bezeugt.⁴⁸ In Brescia steht bei Filastrius die Huldigung der Weisen im Mittelpunkt.⁴⁹ Diese erscheint in Nordafrika zur Zeit des Augustinus⁵⁰ und in Rom unter Leo⁵¹ sogar als ausschließliches Festmotiv.⁵² Maximus jedoch ordnet die Magier dem Weihnachtsfest zu.⁵³ Ebenso verfährt Ambrosius, der es für nötig hält, in seinem Lukaskommentar zur Geburt Christi auf den Bericht über die Magier aus Matthäus zurückzugreifen.⁵⁴ Auch ein „arianischer“ Prediger aus Illyrien oder Oberitalien geht auf die Anbetung der Magier an Weihnachten ein.⁵⁵

⁴⁵ Vgl. s 65,3 (274,46-62). Vgl. allgemein Frank 1951, 192-226.

⁴⁶ Vgl. Epiph. Sal. haer. (Panarion) 51,16,7-9 (GCS 31²,272,4-273,7 Holl/Dummer).

⁴⁷ Vgl. Coll. Arr. s 2 in sancta epiphania (CCL 87,51-56 Gryson). Vgl. Vian 1994, 533-544. Auch die von Étaix edierten ss 5-7 zur Epiphanie, die vermutlich von einem Arianer in Illyrien aus der Zeit um 400 stammen, weisen auf die Taufe als einzigen Festinhalt hin: Anonymus arrianus, ss 5-7 (RechAug 26 [1992] 158-163 Étaix); vgl. Gryson 1993, 333-358 mit Verbesserungen an Étaix' Text (ebd. 334-339). Wenn Truzzi (1985, 239) meint, die Taufe als einziger Inhalt sei „una particolarità di Aquileia (e della sua area)“, dann stimmt dies demnach allenfalls dann, wenn man nicht der politischen und religiösen Grenze zwischen dem gotisch-arianischen Illyrien und dem katholisch-römischen Aquileia Rechnung trägt und ganz Illyrien zum Gebiet von Aquileia zählt.

⁴⁸ Zu Aquileia vgl. Chrom. s 34 (CCL 9A,156f Lemarié). Da wir für Aquileia nur dieses einzige Zeugnis, noch dazu ein fragmentarisches, besitzen, läßt sich nicht entscheiden, ob die Taufe hier der einzige Festinhalt war.

⁴⁹ Vgl. Filastr. div. her. 140,1 (CCL 9,304 Heylen) mit dem von ihm vertretenen Festinhalt der Magier. Außerdem weiß er, daß manche an Epiphanie der Verklärung Jesu und andere der Taufe gedenken: ebd. 140,4 (CCL 9,304 Heylen).

⁵⁰ Vgl. Aug. ss 199-203 (PL 38,1026-1037) u. s 204 (77-79 Verbraken).

⁵¹ Vgl. ss 31-38 (CCL 138,161-208 Chavasse).

⁵² Für Spanien vgl. Prud. cath. 9 (CCL 126,60-64): Anbetung und Kindermord.

⁵³ Vgl. s 100,1 (398,30).

⁵⁴ Vgl. Ambr. in Luc. 2,43-49 (CCL 14,50,610-53,693 Adriaen). Mutzenbecher (1962b, 113-115) bezieht die Magier bei Ambrosius auf Epiphanie. Der Hymnus, mit dem sie diese Aussage belegt, stammt jedoch wahrscheinlich nicht von Ambrosius. S.o. Anm. 40.

⁵⁵ Vgl. Coll. arr. s 1,5 u. s 2 in sancta epiphania (CCL 87,49 u. 51-56 Gryson). Auch der vermutlich afrikanische donatistische Autor der früher Optatus zugeschrie-

Damit bieten die Predigten des Maximus ein Zeugnis für eine Übergangsstufe: Die Taufe im Jordan ist bereits mit der Hochzeit von Kana verbunden, aber noch fehlt die Anbetung der Magier. Diese dürfte in Oberitalien noch im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts, wahrscheinlich unter römischem oder afrikanischem Einfluß, zum dritten Inhalt des Epiphaniestes geworden sein.⁵⁶ Die volle Trias begegnet uns dann in Mailand in dem Epiphanie-Hymnus *Illuminans altissimus*⁵⁷, in Ravenna in den Predigten des Petrus Chrysologus⁵⁸ und vielleicht in Turin selbst in einer Homilie, die möglicherweise von Maximus II. stammt⁵⁹.

Die Kontextualisierung des Befundes bei Maximus verdeutlicht die Vielfalt und zugleich die Unabgeschlossenheit der Entwicklung des Epiphaniestes. Die verschiedenen Ortstraditionen waren noch weitgehend der prägenden Kraft einzelner herausragender Gestalten unterworfen. Dies bezeugt gerade auch der Bischof von Turin, wenn er feststellt, die einen feierten die Taufe Christi, die anderen das Wunder von Kana, er aber halte es für richtig, beider Ereignisse zu gedenken.⁶⁰ Offenbar gestaltet er selbst die Turiner Epiphanie-Tradition. Im Vordergrund dürfte dabei zunächst wie in Aquileia die Jordantaufe gestanden haben.⁶¹ Diesen Inhalt verbindet er mit dem Kana-Wunder. Woher er diese Tradition übernimmt, läßt sich wohl nicht entscheiden, jedenfalls nicht aus Rom oder Nordafrika, vielleicht aus Mailand.⁶² Die Zusammenhänge bleiben letztlich im Dunkeln.

benen Weihnachtspredigt ordnet die Weisen dem Weihnachtsfest zu (vgl. PLS 1,288-294 Wilmart). Im katholischen Afrika begegnen die Weisen erst zur Zeit des Augustinus am Epiphaniest (s.o. Anm. 50).

⁵⁶ Mit dem Festinhalt der Weisen nimmt Brescia unter Filastrius im 4. Jahrhundert noch eine Sonderstellung ein.

⁵⁷ Vgl. Ps. Ambr. hymn. 7 (345-347 Charlet). Charlet (1992, 343) datiert den Hymnus in das zweite Viertel des 5. Jahrhunderts.

⁵⁸ Vgl. ss 156 u. 158 (CCL 24B,970-975 u. 980-984 Olivar) und bes. s 160,7 (992,81f): *Tribus autem modis hodie Christi deitas est probata: magorum munere, Patris testimonio, aquae mutatione in uinum.*

⁵⁹ Vgl. (Ps.) Max. Taur. hom. 23 (PL 57,272-276). Zur Zuschreibung an Maximus II. vgl. Étaix 1987, 37f.

⁶⁰ Vgl. s 65,1 (273,2-18).

⁶¹ Vgl. Sottocornola 1973, 402: „Massimo oscilla fra i due temi del battesimo di Cristo (che sembra più antico) e delle nozze di Cana (che sembra più recente).“

⁶² Vgl. Mariani Puerari 1991a, 70: „Dalla tradizione siriana, forse attraverso Ambrogio, proverrebbe il tema delle nozze di Cristo con la Chiesa, che Massimo connette, seppure marginalmente, alla solennità del 6 gennaio“. Vgl. auch Frank 1951, 198f u. 210f; Borella 1972, 62f.

Ein auffälliger Zug der liturgischen Verkündigung des Maximus ist die **Verbindung**, die er **zwischen Epiphanie und der Quadragesima beziehungsweise der Taufe in der Osternacht** herstellt. Dies tut er nicht nur dadurch, daß er an Epiphanie, wie noch zu zeigen ist,⁶³ bereits in die Initiationsgeheimnisse der Osternacht einführt, auf die auch die Quadragesima vorbereitet; er ruft die Katechumenen zudem kurz nach Epiphanie ausdrücklich dazu auf, sich um die Gnade der Taufe zu bewerben (*ambire*).⁶⁴ Was Maximus mit *ambire*, einem *terminus technicus* für eine formelle Bewerbung, bezeichnet, entspricht dem *nomen dare* bei Ambrosius:⁶⁵ die Eintragung in die Liste der Taufbewerber, durch die der Katechumene zum Kompetenten wird.⁶⁶ Die Anmeldung zur Taufe mußte offenbar bis zum Beginn der Quadragesima erfolgt sein.⁶⁷

Die praktische Verbindung von Epiphanie und Quadragesima durch die Taufvorbereitung erscheint vor dem Hintergrund der neueren Forschung zu den Ursprüngen der Quadragesima als das Ergebnis der Verflechtung verschiedener liturgischer Traditionsfäden. Schon 1967 hat Coquin die These aufgestellt, daß es in Alexandria ursprünglich ein vierzigstägiges Fasten gab, das mit dem 6. Januar begann und mit der Taufe endete. Dieser Brauch sei als eine historisierende Nachahmung der Chronologie in den Evangelien (vierzigstägiges Fasten Jesu im Anschluß an seine Taufe) zu verstehen.⁶⁸ Talley und Bradshaw, die beide der These Coquins folgen,⁶⁹ überlegen, ob Maximus' Anrede von Katechumenen, die sich unmittelbar auf die Taufe vorbereiten, in s 13 und s 65 nicht einen Hinweis auf Spuren der alten alexandrinischen Tradition einer Taufe vierzig Tage nach Epiphanie darstellt.⁷⁰ Eine solche Annahme eines alexan-

⁶³ S.u. S. 183-192.

⁶⁴ So in dem kurz nach Epiphanie gehaltenen s 13,4 (52,53): gratiam hanc (sc. baptismi) debemus ambire! Vgl. auch s 13,1 (51,3-5): debemus, fratres dilectissimi—uobis catecuminis loquor –, gratiam baptismatis eius (sc. Christi) omni festinatione suscipere.

⁶⁵ Vgl. Ambr. in Luc. 4,76 (CCL 14,134,927-929 Adriaen), sacr. 3,12 (FontChr 3,128,5-7 Fallor) u. hel. 79 (CSEL 32,460 Schenkl). Zu Ambrosius vgl. Kretschmar 1970, 152f und Schmitz 1975, 43-46.

⁶⁶ Zur Bezeichnung *competentes* bei Maximus vgl. s 52,2 (210,24) u. 3 (211,46).

⁶⁷ Vgl. Siricius ep. 1 (ad Him), 2,3 (PL 13,1135): electis, qui ante quadraginta uel eo amplius dies nomen dederint.

⁶⁸ Vgl. Coquin 1967, 139-170.

⁶⁹ Vgl. Talley 1990, 87-112; Bradshaw 1988, 5-10. Auch Johnson 1990, 185-200, akzeptiert die These Coquins.

⁷⁰ Vgl. Talley 1986, 217; Bradshaw 1993, 44f. Zu Alexandria vgl. Martin 1993, 187-198 und Bagnall 1993, 261-309.

drinischen Einflusses auf oberitalische Liturgien ist nicht so abwegig, wie es zunächst scheinen mag, verkündete doch die oberitalische Synode von Aquileia im Jahre 381: „Wir haben uns immer an die Ordnung und Struktur der alexandrinischen Kirche gehalten“⁷¹. Allerdings gilt es, ohne hier im einzelnen auf die These Coquins eingehen zu können,⁷² zu bedenken, daß die von Coquin erschlossenen Verhältnisse im vorathanasianischen Alexandrien lediglich hypothetischen Charakter haben. Deshalb drängen sich andere Erklärungen für Maximus' besondere Ansprache an die Katechumenen stärker auf: Erstens legt bereits der Festinhalt von Epiphanie, die Taufe im Jordan, einen Hinweis auf den kommenden Taftermin in der Osternacht nahe. Und zweitens folgt der Anfang der Quadragesima—und damit der Beginn der näheren Taufvorbereitung—so bald auf Epiphanie, daß man die Zwischenzeit sozusagen als Einschreibefrist verstehen kann.⁷³ Daß nicht eine umgehende Einschreibung am Tag des Aufrufs erwartet wurde, sondern mit einer gewissen Frist gerechnet wurde, deutet sich bei Ambrosius an, wenn er sagt, er habe die Angel

⁷¹ Ambr. ep. extra coll. 6,6 (CSEL 82/3,190,66f Zelzer): *Alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus*.

⁷² Eine entscheidende Schwäche der These scheint in der Hauptquelle zu liegen, die sie stützen soll: Die „Geschichte der Patriarchen von Alexandria“ ist, wenngleich sie aus älteren Quellen schöpft, ein Werk des 10. Jahrhunderts! Den Heijer stellt die Verlässlichkeit der Patriarchen-Geschichte in Frage. Vgl. Den Heijer 1991, 1238-1242, wo er die Ergebnisse seiner Monographie Den Heijer 1989 zusammenfaßt. Zur Bedeutung des Athanasius für die Einführung der Quadragesima in Alexandrien ist die Arbeit Camplanis zu berücksichtigen, der die syrische und koptische Überlieferung der Osterfestbriefe untersucht hat: Camplani 1989, 90-94.130-137.153.160-168.171-183 (zur Quadragesima). Camplani stimmt mit Coquin (1967, bes. 148-154), Talley (1990) und Bradshaw (1988) darin überein, daß die Ankündigung des Beginns der Quadragesima in den Osterfestbriefen des Athanasius eine Neuheit gegenüber seinen Vorgängern darstellt. Diese erklären dies allerdings damit, daß erst Athanasius die Fastenzeit von der Zeit unmittelbar nach Epiphanie in die vierzig Tage vor Ostern verschoben habe. Camplani hingegen sieht wie schon zuvor Peri (1960 u. 1961) das Neue bei Athanasius lediglich darin, daß ihm besonders daran lag, die spezifische Observanz der Quadragesima als einer Zeit des Fastens den alexandrinischen Christen einzuschärfen; dieses Anliegen sei unter anderem auf eine Rüge zurückzuführen, die Athanasius in Rom wegen der spärlichen Quadragesima-Observanz in Alexandrien erhalten habe; von dieser Rüge berichtet er selbst im zweiten Brief des syrischen Kodex. Vgl. zu den Osterfestbriefen des Athanasius auch Kannengiesser 1989, 73-100.

⁷³ Vgl. Siricius ep. 1,2,3 (PL 13,1135) (in Anm. 67 zitiert). Vgl. ferner Greg. Naz. or. 40 (SCh 358,198-310 Moreschini), der am 7. Januar die Ungetauften zur Taufe ermuntert. Zum Datum der Predigt Gregors vgl. ebd. (198,1), zum Taufaufruf z.B. ebd. 12 (222f).

der Rede an Epiphanie ausgeworfen, bisher jedoch noch nichts gefangen: „Niemand hat sich bisher angemeldet“.⁷⁴

Die Ausrichtung der Epiphaniefeier auf das Ostergeheimnis der Taufe zeigt, daß Maximus die Zeit von Weihnachten und Epiphanie nicht als eigenständigen Festkreis betrachtet, sondern als einen offenen Bogen.⁷⁵ Dieser Bogen, der sich erst mit dem Pfingstfest am Ende der Osterzeit schließt, wird in der **Quadragesima** fortgeführt.⁷⁶ Kein Zweifel besteht darüber, daß wir es in den ss 35, 50 und 67 mit *exordia* zur Fastenzeit zu tun haben.⁷⁷ Die ss 36, 50a-51 und 68 scheinen jeweils Folgepredigten zu den Eröffnungssermones zu sein. Falls sie alle an Sonntagen gehalten wurden, könnten sie demnach Zeugnisse für den zweiten (ss 36, 50a und 68) und den dritten Fastensonntag (s 51) darstellen. S 52 läßt sich durch seinen Hinweis auf die *traditio symboli* auf den Sonntag vor Ostern datieren. Als Quadragesimalpredigten verstehe ich zudem anders als Modemann die ss 74 und 75 über den guten Schächer.⁷⁸ Die Kreuz-Szene gehört thematisch eindeutig zur Karwoche. Auch das in s 74 und s 75 angeschlagene Thema der Voraussetzungen der *uenia* paßt eher zur vorösterlichen Bußthematik als zur Osterzeit, in der nach Maximus jeder Tag ein Sonntag ist und man deshalb nicht die Knie beugen darf.⁷⁹

Maximus bezeugt, daß in Turin zu seiner Zeit eine *vierzigtägige Vorbereitung auf Ostern* sich, freilich nicht ohne sein Zutun, durchzusetzen beginnt. Dies entspricht der Entwicklung im übrigen Italien:

⁷⁴ Ambr. in Luc. 4,76 (CCL 14,134,927-929 Adriaen): Nemo adhuc dedit nomen suum (...) Misi iaculum vocis per epiphania et adhuc nihil cepi (...).

⁷⁵ Die Behauptung Brakmanns zur altkirchlichen Organisation des liturgischen Jahres: „Weihnachts- u. Osterfestkreis stehen unverbunden nebeneinander“ kann deshalb nicht für alle Liturgien der alten Kirche Geltung beanspruchen: Brakmann 1994, 1113.

⁷⁶ Zur Praxis der Quadragesima bei Maximus vgl. Callewaert 1920a, 132-144, der sich hauptsächlich auf echte Predigten stützt, obwohl er noch nicht auf eine kritische Edition zurückgreifen konnte.

⁷⁷ Dies legt für s 35 nicht nur der Titel nahe: De ieiuniis initio quadragesimae (S 35 tit. [136,1]); auch Wendungen wie: testifcor uobis hos esse dies redemptionis (s 35,1 [136,5f]) und: ieiunemus continue et deuote hoc spatio temporis (s 35,4 [139,104f]) geben der ganzen Predigt diesen Charakter. In s 50 wird ebenfalls ausdrücklich auf den Beginn der Quadragesima Bezug genommen (cuius hodie curamus exordium: s 50,1 [197,49]), ebenso in s 67 (cuius hodie initium celebramus: s 67,1 [280,2f]).

⁷⁸ Vgl. Modemann 1995, 186f mit der Datierung in die Osterzeit.

⁷⁹ Vgl. s 44,1 (178,2-21).

Schon 340 fand Athanasius in Rom den Brauch des vierzigstägigen Fastens vor,⁸⁰ den auch Hieronymus im Jahre 384 dort bezeugt.⁸¹ Die Quadragesima hatte sich auch in unmittelbarer Nähe zu Turin, im Mailand des Ambrosius, spätestens 395 etabliert.⁸² Zugleich ist in Turin die vierzigstägige Fastenzeit noch nicht so selbstverständlich, daß sie ohne weiteres von allen akzeptiert wird: Manche geben an, nicht vierzig, sondern fünfzig Tage zu fasten⁸³; andere—zu diesen zählen gerade die *fideles*, d.h. die Getauften, wie Maximus bedauernd feststellt—fasten nur jede zweite Woche⁸⁴. Demgegenüber betont der Bischof, die vierzig Tage seien nicht von ihm, sondern von Gott bestimmt:

Dies sind (...) weniger Gebote von Bischöfen als von Gott, und folglich verachtet der, der sie verachtet, nicht einen Bischof, sondern Christus, der durch seinen Bischof spricht⁸⁵.

Deshalb sei der Christ in dieser Zeit nicht nur, wie im übrigen Jahr, eingeladen, sondern sogar verpflichtet zu fasten.⁸⁶ Schon ein einziger Tag des Essens verletze die gesamte Quadragesima⁸⁷ und bedeute eine Schuld nicht geringer als die des Adam: „Wenn aber das Leiden Christi jenes Verbrechen gesühnt hat, wer wird jene versöhnen, die nach der Zeit des Herrenleidens Verbrecher sind?“⁸⁸. Angesichts dieser Betonung der Kontinuität des Fastens stellt sich die Frage, ob in Turin die Sonntage von der Fastenpflicht ausgenommen waren. Ein Fasten am Sonntag würde indes nicht nur allen bekannten liturgi-

⁸⁰ Vgl. das an Serapion gerichtete Schreiben im syrischen Kodex, hierzu die oben (Anm. 72) genannten Stellen bei Camplani 1989. Socr. hist. eccl. 5,22 (GCS N.F. 1,300,10-301,4 Hansen) berichtet von einem dreiwöchigen Fasten vor Ostern in Rom. Zur Forschungsdiskussion über diese Stelle vgl. Talley 1986, 165-167. Chavasse, Talley und zuletzt Johnson beziehen diesen Hinweis, der sicher nicht den Verhältnissen des 5. Jahrhunderts entspricht, auf eine vornizänische Praxis. Vgl. Chavasse 1950, 61-80; Talley 1986, 167 und Johnson 1990, 185-201, dort 185-189. Zur römischen Liturgie ab dem 5. Jahrhundert vgl. Chavasse 1993.

⁸¹ Vgl. Hier. ep. (ad Marc.) 24,4 (CSEL 54,216,3-21 Hilberg).

⁸² Vgl. Ambr. in ps 40,37 (CSEL 64,254,27-255,24 Petschenig).

⁸³ Vgl. s 50,1 (197,2-6). Wenn Siricius (ep 1,2,3 [PL 13,1135]) im Jahre 385 von „vierzig Tagen oder mehr“ (*quadraginta uel eo amplius*) spricht, könnte dies auch ein Hinweis darauf sein, daß der 40. Tag noch kein fest etablierter Beginn der Fastenzeit war.

⁸⁴ Vgl. s 50,1 (197,31-198,35) u. s 111,3 (432,63-68).

⁸⁵ S 66,1 (276,11-14). Vgl. s 50,1 (197,16f): ein göttliches Gesetz, gegeben zum Heil des Menschen.

⁸⁶ Vgl. s 50,1 (198,47-49).

⁸⁷ Vgl. s 67,1 (280,9-16).

⁸⁸ S 111,3 (432,68-70).

schen Traditionen zuwiderlaufen,⁸⁹ es stünde auch im Widerspruch zu Maximus' eigener Definition des Sonntages als eines Tages, an dem man nicht fastet.⁹⁰ Allerdings verlangte Maximus von seinen Gläubigen offenbar, am Samstag zu fasten. Damit unterscheidet er sich von der mailändischen Tradition, die den Samstag neben dem Sonntag von der Fastenpflicht der Quadragesima ausnimmt.⁹¹

Die *Gottgegebenheit der vierzigstägigen Fastenzeit* begründet Maximus mit biblischen Beispielen. So hat die Flut vierzig Tage gedauert.⁹² Eliah hat durch vierzigstägiges Fasten und Beten Regen herbeigeführt.⁹³ Und Mose, der selbst vierzig Tage gefastet hat,⁹⁴ hat die Kinder Israels vierzig Jahre lang mit Manna genährt.⁹⁵ Auch der Einwand, die Fastenzeit erstrecke sich genau genommen, wenn man nämlich das Fasten von Karfreitag und Karsamstag hinzurechnet, über 42 Tage, stört nicht, hat doch Mose das Volk Israel über Stationen von 42 Tagen zu den Strömen des Jordan und ins Gelobte Land geführt.⁹⁶ Vor allem aber gilt das Vorbild des Herrn selbst, der „als guter Arzt des Menschengeschlechtes“⁹⁷ vierzig Tage um unseres Heiles willen gefastet hat, daß er uns nicht nur durch Worte das Nützliche lehre, sondern es auch durch Beispiele nahebringe.⁹⁸ Denn: „Wenn du ein Christ zu sein wünschst, dann solltest du tun, was Christus tut“⁹⁹. Die Bedeutung von Christi Fasten für die Qua-

⁸⁹ Vgl. z.B. Aug. ep. 36,12,29 (CSEL 34/2,58,23-59,17 Goldbacher); Cass. inst. 2,18 (SCh 109,88 Guy).

⁹⁰ Vgl. s 44,1 (178,2-21). Auch Callewaert 1920a, 137, nimmt an, daß man in Turin am Sonntag nicht fastete.

⁹¹ Vgl. zu Mailand Callewaert 1920b, 14. Auf diesen Unterschied zu Mailand hat bereits Zangara (1992, 503) hingewiesen. In dem oben genannten Zitat spricht Athanasius davon, daß in Rom in der Quadragesima mit Ausnahme der Samstage und Sonntage gefastet werde. Diesem Hinweis auf die Zeit um 340 widerspricht das Zeugnis des Augustinus für die Jahre 384 und 385, wonach man in Rom (und in Afrika) im Gegensatz zu Mailand das Samstagsfasten rigoros einhalte: Aug. ep. 36,14,32 u. 54,2,3 (CSEL 34/2,62,9-18 u. 160,16-161,13 Goldbacher). Wenn man also in Rom schon außerhalb der Fastenzeit samstags zu fasten pflegte, so gewiß auch in der Quadragesima.

⁹² Vgl. s 50,2 (198,51-58). Vgl. Gen 7,17.

⁹³ Vgl. s 35,4 (138,79-89); 52,1 (210,4-22). Vgl. 1 Kg 18,41-46 u. 19,8.

⁹⁴ Vgl. s 35,4 (138,89-91) u. s 52,1 (210,5). Vgl. Ex 34,28 u. Dt 9,9-11.

⁹⁵ Vgl. s 50,3 (199,80-87.89-99). Vgl. Ex 16,35. Vgl. zu diesen alttestamentlichen *exempla* auch Ambr. in Luc. 4,15f (CCL 14,111,199-112,214 Adriaen).

⁹⁶ Vgl. s 67,3 (281,40-42); ebd. 2 (280,20-28) u. s 68,1 (284,3-9). Vgl. Num 33,1-49. Zu den 42 Tagen vgl. Callewaert 1920a, 140f.

⁹⁷ S 50a,1 (202,12). Vgl. ebd. (10-16).

⁹⁸ Vgl. s 50a,1 (202,10-16); s 50,1 (197,2-198,49) u. s 69,3 (289,60).

⁹⁹ S 69,3 (289,60f): Si uis ergo christianus esse, facere debes quod Christus.

dragesima spiegelt sich auch im Turiner Lektionar wider, das, wie auch das mailändische des Ambrosius und das ravennatische des Petrus Chrysologus, für den 1. Fastensonntag offenbar Mt 4,1-11 vorsieht.¹⁰⁰

Was Chavasse im Blick auf die liturgische Ausgestaltung der vierzig Tage für Rom gezeigt hat,¹⁰¹ können wir auch für Turin annehmen, nämlich daß die *Eucharistie* lediglich am Sonntag gefeiert wurde, den ja Maximus, zwar nicht fastenzeitspezifisch, aber doch bezeichnenderweise *dies sacramentorum* nennt.¹⁰²

In Rom wurden an den Mittwochen und Freitagen der Fastenzeit reine Wortgottesdienste gehalten.¹⁰³ Daß es auch in Turin an Werktagen der Quadragesima *Wortgottesdienste* gab, ergibt sich aus Folgepredigten, die mit der Wendung *ante dies* oder *hesterna die* auf die letzte Predigt hinweisen.¹⁰⁴ Bezüge zu einer Sonntagspredigt enthalten in der Regel den ausdrücklichen Hinweis auf die *superior dominica*.¹⁰⁵

Wenn Maximus dazu aufruft, in der Fastenzeit „aufstehend beim ersten Licht der Morgendämmerung“ zur Kirche zu eilen,¹⁰⁶ so scheint sich dies auf jeden Tag zu beziehen. Nimmt man an, daß in Turin wie auch in Rom nicht an jedem Tag ein regelrechter Wortgottesdienst gehalten wurde, so kann der Aufruf sich nur auf die gemeinsame Feier der *Laudes* beziehen, die ja für das benachbarte Mailand durch Ambrosius als tägliches Kathedraloffizium belegt ist.¹⁰⁷ Da Maximus außerhalb der Fastenzeit auch zum privaten, häuslichen Morgengebet auffordert, und zwar ohne Hinweis auf die Morgenfeier in der Kirche,¹⁰⁸ dürfen wir annehmen, daß die tägliche

¹⁰⁰ In allen Eröffnungspredigten wird auf Mt 4,2 Bezug genommen: ss 35,4 (139,99-102); 50,1 (197,11-14) u. 67,1 (280,5-7). Zu Mailand vgl. Paredi 1940, 130 mit Anm.1; zu Ravenna Sottocornola 1973, 200.

¹⁰¹ Vgl. Chavasse 1950, 61-80.

¹⁰² Vgl. s 23 (91,12).

¹⁰³ Vgl. Chavasse 1950, 61-80.

¹⁰⁴ Vgl. z.B. s 111,1 (430,2) (*ante dies*) u. s 74,1 (309,2) (*hesterna die*).

¹⁰⁵ Vgl. z.B. ss 36,1 (141,3); 50a,1 (202,2f); 51,1 (206,3f); 68,1 (284,2f).

¹⁰⁶ S 36,4 (143,77f): *Surgentes primo diluculo ad ecclesiam festinemus*; vgl. ebd. 2 (141,23f): *primo diluculo ad ecclesiam uigilare*.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu Franz 1994, 364-369. Ambrosius nennt in Ps 118,19,8 (CSEL 62,426 Petschenig) ein Canticum des Mose, das „täglich in der Kirche gehört werde“, und zwar, wie der Kontext zeigt, zur Laudes. Die Laudes wurde demnach in Mailand täglich gefeiert. Zur schlechten Quellenlage zum katedralen Morgenoffizium im Westen vgl. ebd. 362f.

¹⁰⁸ Vgl. s 73,2 (305,27-30).

Teilnahme aller Gläubigen an der katedralen Laudes zur spezifischen Observanz der Quadragesima zählte.

Ein weiterer Brauch, der in dieser Zeit besonders gepflegt wurde, waren *Vigilfeiern*. Sie gehören für Maximus neben Fasten und Gebeten zur ersten Vorschrift Gottes für die vierzig Tage.¹⁰⁹ Über die Häufigkeit dieser „Nachtwachen“ gibt s 50 Auskunft: „es gehe an uns keine einzige Woche ohne Vigilien vorüber!“¹¹⁰

Daneben zählte auch das *Aufsuchen der Märtyrergräber* zu den Frömmigkeitsformen der Quadragesima. In s 36 macht Maximus durch eine rhetorische Frage deutlich, daß dieser Brauch untrennbar mit dem Fasten verbunden ist: „Glaubt ihr, Brüder, daß jemand fastet, (...) der nicht die geheiligten Orte der gesegneten Märtyrer aufsucht (...)?“¹¹¹ Die Anspielungen auf Blutzeugen, welche die Fastenpredigt s 68 enthält, lassen es möglich erscheinen, daß sie am Grab lokaler Märtyrer gehalten wurde, von denen es mindestens drei gab: Adventus, Octavus und Solutor, denen der s 12 gilt. Zunächst bezieht Maximus in s 68 die zwölf Quellen und siebzig Palmen von Elim (Ex 15,27) auf die Bekenner und Märtyrer:

Mit der Quelle wird nämlich die Zunge des Bekenners gereinigt, und mit der Palme wird die Rechte des Märtyrers geehrt; jene, weil sie die Herrlichkeit Christi bejubelt, diese, weil sie den Altar des Frevels ablehnt¹¹².

Nachdem er über die Assoziationsbrücke der Palmen auf Christi Einzug in Jerusalem zu sprechen gekommen ist, deutet er die Kleidung der Jünger, mit der sie den Weg zum Tempel auslegen, auf ihr Martyrium: „Damit wir ohne Straucheln gehen, haben die Jünger die Kleidung ihres eigenen Körpers durch ihr Martyrium ausgezogen (...) und den Weg der Gerechtigkeit beschützt mit dem Blut ihrer Glieder“¹¹³.

Mit der allgemeinen Vorbereitung auf Ostern geht die *Vorbereitung der Kompetenten auf ihre Taufe* einher. Allerdings begegnen eindeutige Hinweise auf taufvorbereitende Riten in den überlieferten Predigten nur recht selten. So lassen sich die mannigfachen Erwähnungen von Reinigung und Läuterung als Anspielungen auf die Skrutinien verste-

¹⁰⁹ Vgl. s 35,3 (137,66-138,67).

¹¹⁰ S 50,1 (198,44).

¹¹¹ S 36,2 (141,22-26); vgl. s 36,4 (143,77-80).

¹¹² S 68,2 (285,36f).

¹¹³ S 68,3 (285,61-286,68).

hen, mit denen geprüft wurde, ob keine Unreinheit mehr im Körper sei; durch Exorzismen wurde die Heiligung von Körper und Seele erbeten und vermittelt.¹¹⁴ Der Abschluß der Skrutinien bildete die Voraussetzung für die Übergabe des Glaubensbekenntnisses an die *competentes*. Auf diese *traditio symboli* (die in Turin wahrscheinlich wie in Mailand am letzten Sonntag vor Ostern stattfand)¹¹⁵ bereitet s 52 vor: Hier werden die Getauften aufgerufen, durch ihre „aufmerksamen Gebete den Taufbewerbern den verschlossenen Himmel zu öffnen, so daß der Regen der rettenden Waschung diese erleuchte“¹¹⁶. Der Himmel könne aber nicht geöffnet werden ohne den Schlüssel des Petrus: den Glauben, ...

... geschmiedet durch die Arbeit von zwölf Handwerkern. Der heilige Glaube ist nämlich im Symbol der zwölf Apostel zusammengefaßt, die, zusammenarbeitend wie geübte Handwerker, nach ihrem eigenen Beschluß einen Schlüssel geschmiedet haben (...); dieser Schlüssel ist unseren Brüdern zu zeigen, so daß auch sie, gleichsam als Jünger des Petrus, sich die Unterwelt aufschließen und die Himmel öffnen können.¹¹⁷

Maximus kennt also offenbar die ätiologische Erzählung von der gemeinsamen Abfassung des *Symbolum Apostolicum* durch die zwölf Apostel.¹¹⁸ Die Predigt des Maximus leitet zur *traditio symboli* über, die vielleicht, wie wir es von Mailand wissen, in einem anderen Raum stattfand.¹¹⁹ Daß die Übergabe selbst für Turin nicht dokumentiert

¹¹⁴ Vgl. Ambr. symb. 1 (CSEL 73,3 Faller). Auf einen Exorzismus im Zuge der Skrutinien könnte s 69,2 (289,33-39) anspielen: Christus sage, ein „vom Teufel Besessener (*energuminos*) könne nur durch Fasten gereinigt werden“. Zu den Skrutinien in Mailand vgl. Schmitz 1975, 67-69, in Afrika Grossi 1993, 49-60, speziell zu den Exorzismen ebd. 58-60, und in Rom (hier allerdings später bezeugt) Chavasse 1948, 325-381.

¹¹⁵ Vgl. Ambr. ep. 76,4 (CSEL 82/3,109f Zelzer). Von Ambrosius ist durch die Mitschrift eines Unbekannten auch eine Predigt über die *traditio symboli* erhalten: symb. (CSEL 73,3-12 Faller). Vgl. auch Rufin. symb. (CCL 20,133-182 Simonetti). Zum Zeitpunkt der Übergabe in Turin vgl. s 52,1 (210,2f): iam paene transegimus quadragensimae indicta ieiunia.

¹¹⁶ S 52,2 (210,24f).

¹¹⁷ S 52,4 (212,72-75.79-81).

¹¹⁸ Vgl. hierzu Kelly ²1993, 9f. Sowohl Name als auch Ätiologie des Apostolischen Glaubensbekenntnisses begegnen erstmals Ende des 4. Jahrhunderts in Oberitalien, der Name im Brief der Synode von Mailand (390) an Bischof Siricius von Rom (Ambr. ep. extra coll. 15,5 [CSEL 82/3,305,53f Zelzer]), die Legende in Ambr. symb. (CSEL 73,3-12 Faller). Vgl. auch Rufinus symb. 2 (CCL 20,134f Simonetti).

¹¹⁹ Vgl. Ambr. ep. 76,4 (CSEL 82/3,109,17-110,19 Zelzer): in der zu den Baptisterien gehörenden Basilica. Auch in Mailand wurde das Credo im Anschluß an die Predigt übergeben (vgl. ebd. [109,17f]). Vgl. Schmitz 1975, 69f.

ist, läßt darauf schließen, daß das Glaubensbekenntnis wie in Mailand der Geheimhaltung unterlag. Ambrosius nämlich beschließt die (offenbar ohne sein Wissen aufgezeichnete) *traditio* mit der Mahnung, das Credo nicht aufzuschreiben, sondern auswendig zu lernen, damit es Katechumenen und Häretikern nicht bekannt werde.¹²⁰

Die Zeit der Quadragesima ging übergangslos in die Kartage über. Dies wird daran deutlich, daß Maximus auch von den 42 Tagen der Fastenzeit (vierzig Tage plus Karfreitag und Karsamstag) sprechen kann.¹²¹ Maximus erwähnt zwar den Karfreitag bzw. das Triduum nicht ausdrücklich, doch läßt sich aus den zeitgenössischen Zeugnissen für Afrika, Rom und insbesondere Mailand schließen, daß auch in Turin die **Paschafeier** sich auf drei Tage verteilte.¹²² Die ss 29, 37 und 38 scheinen noch vor der Auferstehungsfeier gehalten worden zu sein: S 29, vermutlich eine Karfreitagspredigt, legt den Passionspsalm 22 aus und geht auch auf das Gottesknechtslied aus Jes 53,9-12 ein. S 37 und s 38 entfalten das Symbol des Kreuzes. Eine Schwierigkeit ergibt sich allerdings daraus, daß Maximus in s 39 eingangs den Inhalt von s 38 mit dem Hinweis auf die Predigt des vorhergehenden Sonntages (*prioris dominicae praedicatio*) referiert. Ramsey schließt daraus, s 38 müsse am Ostersonntag gehalten sein.¹²³ S 38 ist jedoch kaum eine Predigt zu dem „Tag, den der Herr gemacht hat“¹²⁴: Hier fehlt völlig das Pathos und die Betonung der Besonderheit des Tages, die der unzweifelhaften Ostersonntagspredigt s 53 eignet. Ebenso wenig geht er auf die Neophyten ein. Stattdessen enthält er eine reine Kreuzespredigt, die am Schluß noch kurz die Grablegung anspricht. Außerdem legt auch der Hinweis auf das kommende Mysterium (*mysterium ueniens*) einen Vortrag vor der Taufe nahe.¹²⁵ Von daher erscheint es plausibler, mit Sottocornola in s 38 eine Predigt während der Osternacht zu sehen.¹²⁶ Dem widerspricht nicht

¹²⁰ Vgl. Ambr. symb. 9 (CSEL 73,12,12-15 Faller).

¹²¹ Vgl. s 67,2-3 (280,20-281,42) u. s 68,1 (184,3-9).

¹²² Vgl. zu Afrika Aug. ep. 55,14,24 (CSEL 34/2,195,13f Goldbacher). Mit s 218,1 (Augustinianum 34 [1994] 364,1-13 Étaix) ist Augustinus zugleich der erste Zeuge für eine Karfreitagsliturgie (Étaix [1994, bes. 374f] hat gegen Olivar [1992] den s 218 wieder Augustinus zugeschrieben). Vgl. auch Studer 1990, 273-286. Zu Mailand vgl. Ambr. ep. 13 extra coll.,13 (CSEL 82/3,227,132-134 Zelzer).

¹²³ Vgl. Ramsey 1989, 304f.

¹²⁴ S 53,1 (214,19f). Vgl. Ps 118,24.

¹²⁵ Vgl. s 38,2 (149,18).

¹²⁶ Vgl. Sottocornola 1973, 401, Anm.52.

der Hinweis von s 39 auf den Sonntag, da nach jüdisch-christlicher Vorstellung der Tag mit dem Sonnenuntergang begann und somit die Ostervigil zum Sonntag zählte. Da s 38 sich seinerseits mit der Zeitangabe *hesterna die* auf den Inhalt von s 37 bezieht,¹²⁷ dürfte Maximus den s 37 am Karsamstag gehalten haben.

Falls es sich bei den ss 37, 38, 39 und 39a wirklich um eine Predigtreihe handelt, was die inhaltliche Vernetzung nahelegt, ist s 39 spätestens am Sonntag nach Ostern gehalten worden und s 39a, der mit den Worten *ante dies paucissimos* auf den Inhalt von s 39 rekurriert,¹²⁸ in der zweiten Woche nach Ostern.

Wie schon gesagt, wurde der s 53 allem Anschein nach am Oster-sonntag gehalten. Dort heißt es, an diesem Tag werde die Unterwelt durch die Auferstehung Christi geöffnet.¹²⁹ Die ausgeprägte Lichtsymbolik dieser Predigt läßt speziell an die Morgenfeier denken.¹³⁰ Die ss 54 und 55 scheinen hingegen geradezu in einer österlichen Zeitlosigkeit zu schweben.

Zur Tauffeier in der Osternacht gibt es in den Predigten der Kartage und der Osterzeit nur sehr verschlüsselte Hinweise, die sich eher auf die Theologie als auf die Liturgie der Taufe beziehen und deshalb erst im nächsten Abschnitt behandelt werden.¹³¹ Wir können allerdings davon ausgehen, daß es in Turin keinen anderen regulären Tauftermin neben Ostern gab. Grundsätzlich in Frage kommen als solche Termine nur noch Epiphanie und Pfingsten. Die Epiphanie-Predigten enthalten jedoch keinerlei Hinweis auf eine Taufe an diesem Tag. Und an Pfingsten nennt Maximus gerade als Besonderheit des Osterfestes, daß an ihm die Heiden getauft werden, während an Pfingsten die Apostel die (Geist-)Taufe empfangen.¹³² Diesem Zeugnis entspricht der Befund für Mailand.¹³³ In Afrika und Rom hin-

¹²⁷ Vgl. s 38,1 (149,2).

¹²⁸ Vgl. s 39a,1 (156,2f).

¹²⁹ Vgl. s 53,1 (214,5-9).

¹³⁰ Vgl. s 53,2-3 (214,21-216,72).

¹³¹ S.u. S. 215-218.

¹³² Vgl. s 44,4 (180,78f): In pascha enim omnes gentes baptizari solent, in pentecosten autem apostoli baptizati sunt (...). In einer anderen Pfingstpredigt, s 40,1 (160,3-19), zählt Maximus Gemeinsamkeiten beider Feste auf, ohne die Tauffeier zu nennen. Vgl. Bradshaw 1993, 47.

¹³³ Zu Mailand vgl. Ambr. sacr. 4,1-2 (FontChr 3,132,1-11 Fallner), wo Ambrosius den jährlichen Besuch des alttestamentlichen Hohenpriesters im Tempel auf das einmal jährliche Betreten des Baptisteriums hin auslegt.

gegen pflegte man auch an Pfingsten zu taufen.¹³⁴ Die Taufe an Epiphanie ist im Westen für Spanien und Sizilien bezeugt.¹³⁵ Es scheint aufschlußreich, daß der Brauch der Taufe in der Osterzeit (einschließlich Pfingsten) in denselben Kirchen begegnet, in denen wir auch Zeugnisse für eine Einschreibung der Taufbewerber in der Zeit zwischen Epiphanie und der Quadragesima finden: in Rom, Mailand und Turin.¹³⁶ Von daher liegt es nahe, daß in diesen Kirchen die Quadragesima in besonderer Weise den Charakter einer Vorbereitungszeit auf die Taufe hatte. Da aus diesen Kirchen zugleich die frühesten westlichen Zeugnisse für die Quadragesima stammen,¹³⁷ bietet es sich an, ihre Einführung mit der Entwicklung der Osternacht zum einzigen regulären Taftermin und mit der Überlagerung der Ostervorbereitung durch die Taufvorbereitung zu erklären.

Die ss 40, 44 und 56, die alle am Pfingstfest gehalten wurden,¹³⁸ sind interessante Zeugnisse für die Feste **Himmelfahrt und Pfingsten**. Die bisherige Forschung hat sich mit einem scheinbaren Widerspruch schwer getan:¹³⁹ In s 44 betont Maximus, in den gesamten fünfzig Tagen pflege man nicht zu fasten,¹⁴⁰ in s 40 jedoch erwähnt

¹³⁴ Zu Rom vgl. Siricius ep. 1 (PL 13,1134f), der sich gegen die Praxis einiger Bischöfe (wahrscheinlich in Nord-Spanien, wohin der Brief gerichtet ist) wendet, die an Epiphanie taufen; denn „bei uns und in allen Kirchen“ seien Ostern und Pfingsten die regulären Taftermine. Nach Cabié (1965, 120) meint *pentecoste* hier nur den fünfzigsten Tag. Im gleichen Sinne stellt Leo in der ep. 16 (PL 54,699-702) an die Bischöfe von Sizilien, die auch an Epiphanie taufen, die Tauffeier an Ostern und Pfingsten als apostolische Tradition dar. Vgl. auch Leo M. ep. 168 (PL 54,1209-1211). Kinder- und Nottaufen waren allerdings von dieser Regel ausgenommen, wie Siricius in dem genannten Brief zeigt. Vgl. zum Ganzen Bradshaw 1993, 47-49.

¹³⁵ Zu Spanien vgl. Siricius ep. 1 (PL 13,1134f) u. zu Sizilien Leo M. ep. 16 (PL 54,699-702).

¹³⁶ S.o. S. 156-158 mit den Anm. 64-67 sowie 73 und 74.

¹³⁷ S.o. S. 159 mit den Anm. 80-87. Daß man im Westen anders als beim Pfingstfest für die Quadragesima nicht die entsprechende griechische Bezeichnung übernimmt, spricht ebenfalls für einen westlichen Ursprung dieser liturgischen Zeit. Auch das Zeugnis des Athanasius deutet auf eine Priorität des Westens in dieser Frage hin: Er findet es im Jahre 340 in Rom als einen fest etablierten Brauch vor. Hier wirft man ihm auch die mangelnde Quadragesima-Observanz der Alexandriner vor.

¹³⁸ Vgl. ss 40,1 (160,3-5); 44,1 (178,2f); 56 tit. (224,1) u. 56,3 (226,68-70): Christus (...) hodierno die discipulis dona largitus est.

¹³⁹ Vgl. Mutzenbecher 1962a, 159; Cabié 1965, 141f; Ramsey 1989, 309 und Zangara 1992, 513, Anm.80 u. 1994, 444, Anm.46.

¹⁴⁰ Vgl. s 44,1 u. 2 (178,2-8 u. 22f).

er ein Fasten am Samstag vor Pfingsten¹⁴¹. Cabié überlegt, ob zwischen den Pfingstfesten, für die beide Sermones stehen, sich vielleicht die liturgische Praxis in Turin geändert habe, hält dies jedoch selbst für eine „solution de désespoir“.¹⁴² Eine andere Lösung liegt näher: Die Aussage von s 44 dürfte sich in erster Linie auf die üblichen Fasttage, die Mittwoche und Freitage, beziehen, die in der Osterzeit vom Fastengebot befreit waren.¹⁴³ S 40 hingegen spricht lediglich von dem Fasten am Samstag vor dem Pfingstsonntag. Nun war es üblich, am Tag vor einem Hochfest zu fasten. Dieses Fasten dürfte deshalb ebenso wie die zugehörige Vigil so sehr als Eröffnung des Pfingstfestes verstanden worden sein, daß es nicht mehr als zur eigentlichen Quinquagesima gehörig betrachtet wurde.

Noch ein weiterer Widerspruch in Maximus' Pfingstpredigten hat die Forschung beschäftigt: Nach s 44 wurde in Turin die Himmelfahrt am 50. Tag nach Ostern gefeiert, in s 56 heißt es jedoch, der Herr habe nach seiner Auferstehung noch vierzig Tage mit seinen Jüngern verbracht. Schon die Herausgeberin der Predigten sah hierin einen Widerspruch.¹⁴⁴ Sottocornola nimmt an, ein eigenständiges Himmelfahrtsfest sei in Turin zur Zeit des Maximus eingeführt worden, und zwar nach s 44 und vor s 56.¹⁴⁵ Ramsey schließlich führt die Erwähnung der vierzig Tage in s 56 auf einen Versprecher des Predigers oder den Irrtum eines Kopisten zurück.¹⁴⁶ Die Lösung dürfte jedoch einfacher sein: Wenn Maximus in s 44 von fünfzig Tagen spricht, meint er eindeutig den liturgischen Zeitraum: Fünfzig Tage lang habe man nicht gefastet.¹⁴⁷ Die Erwähnung der vierzig Tage in s 56 bezieht sich hingegen auf das Zeugnis von Apg 1,3: *Per dies quadraginta apparens eis loquens de regno Dei*.¹⁴⁸ Der scheinbare Widerspruch ergibt sich demnach vermutlich schlicht aus den Zeitangaben

¹⁴¹ Vgl. s 40,1 (160,7f).

¹⁴² Vgl. Cabié 1965, 141.

¹⁴³ Die Nähe zu Mailand, wo nur mittwochs und freitags gefastet wurde, spricht dagegen, daß in Turin auch der Samstag ein Fastentag war. Vgl. zu Mailand (im Gegensatz zum römischen und afrikanischen Brauch des Samstagsfastens) Aug. ep. 36,14,32 u. 54,2,3 (CSEL 34/2,62,9-18 u. 160,16-161,13 Goldbacher). Zum Fasten am Mittwoch und Freitag vgl. Arbesmann 1969, 509f; ebd. 510f zum Fasten am Samstag.

¹⁴⁴ Vgl. Mutzenbecher 1962a, 223.

¹⁴⁵ Vgl. Sottocornola 1973, 195f mit Anm. 45.

¹⁴⁶ Vgl. Ramsey 1989, 309, Anm. 1.

¹⁴⁷ Vgl. s 44,1 (178,2-8).

¹⁴⁸ Vgl. s 56,1 (224,28-31).

der verschiedenen Festlesungen, der Lesung von der *ascensio* (Apg 1,1-11), in der vom vierzigsten Tag die Rede ist, und der Lesung vom Pfingstfest (Apg 2,1-13), die den fünfzigsten Tag erwähnt.¹⁴⁹ Auf der Grundlage dieses biblischen Zeugnisses hatte sich in manchen oberitalischen Kirchen schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts das Fest des vierzigsten Tages herausgebildet. Maximus' Predigten bieten jedoch keinen Anlaß, dies auch für Turin anzunehmen: Sowohl in den ss 56 und 44 als auch in s 40 erscheinen Himmelfahrt und Geistspendung als Inhalt ein und desselben Festes.

Dieser Befund belegt die singuläre Stellung, die Turin in der Frage der *ascensio*-Feier einnimmt. Denn an der Schwelle zum 5. Jahrhundert hat sich in Italien die Feier der Himmelfahrt am 40. Tag durchgesetzt. Zwischen 383 und 391 unterscheidet Filastrius von Brescia ein Fasten *in pentecosten* von einem Fasten *in ascensione ... in caelem post pascham die quadragesimo*, und einige Jahre später, zwischen 388 und 407/408, bezeugt Chromatius das Himmelfahrtsfest auch für Aquileia.¹⁵⁰ Augustinus setzt es im Jahre 401 als ein in der ganzen Kirche gefeiertes Fest voraus.¹⁵¹ Hätte er dies getan, wenn nicht auch die ihm aus den 380er Jahren bekannten Liturgien von Rom und Mailand ein eigenständiges Himmelfahrtsfest gefeiert hätten?

Auf der anderen Seite ist im Osten die Himmelfahrt der ursprüngliche Festinhalt von Pfingsten. Man gedachte hier der *ascensio* teilweise noch am 50. Tag, als schon den 40. Tag eigens begangen wurde.¹⁵² Wir finden bei Maximus somit eine liturgische Praxis, die

¹⁴⁹ Vgl. Cabié 1965, 141 u. Zangara 1994, 444, Anm.46.

¹⁵⁰ Vgl. Filastr. div. her. 140 u. 149,3 (CCL 9,304 u. 312 Heylen); Chrom. s 8,1 (CCL 9A,33,2-15 Lemarié) (vgl. Truzzi 1985, 248f). Vgl. Talley 1986, 30f.

¹⁵¹ Vgl. Aug. ep. 54,1,1 (CSEL 34/2,159,19-160,3 Goldbacher). Vgl. ferner die Himmelfahrtspredigten ss 261 (Stromata Patristica et Mediaevalia 1,88-94 Lambot); 262; 264; 265 (PL 38,1209-1224); 263A (= s Mai 98); 265A (= s Liv 8); 265B (= s Cas II,76); 265C (= s Gue 20); 263; 265D (= s Mor 17); 265F (= s Lam 16 [14]) (PLS 2, 494-497.528-532.589-593.704-708 Morin u. 805-807 Lambot), bes. s 262,3 (PL 38,1208): *Ecce celebratur hodiernus dies toto orbe terrarum*. Vgl. Geerlings 1994, 475-479 u. Saxer 1980, 20f.

¹⁵² Vgl. Itin. Eger. 43,1-5 (CCL 175,84-85 Franceschini/Weber). Ebd. 1 (84) die Zeitangabe: *Quinquagesimarum die*, und ebd. 43,5 (85) zum Gedenken an die Himmelfahrt „vor Ort“. Ebd. 42 (84) zum Hochfest am 40. Tag. Vgl. Devos 1968, 87-109. Egeria erwähnt zwar nicht den Inhalt des Festes am 40. Tag, allerdings wird es sich dabei auch um die *ascensio* gehandelt haben, wie das altarmenische Lektionar nahelegt, das neben einem Himmelfahrtsgedächtnis am 50. Tag auch ein Himmelfahrtsfest am 40. Tag kennt; vgl. lect. arm. (PO 35,54f u. 193-195 Renoux). Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Hansjakob Becker. Einen weiteren Beleg für eine Feier der *ascensio* am vierzigsten Tag im Osten stellt eine zwischen 386 und 392 in

sonst nur im Osten bezeugt ist, das Gedächtnis der Himmelfahrt am Pfingsttag.¹⁵³ Außerdem erhalten wir einige knappe Hinweise auf die Gestaltung des Festes: Es wurde, wie alle Hochfeste, durch ein Fasten am Samstag und eine Vigilfeier vorbereitet.¹⁵⁴ Und zu den Festlesungen gehörten neben Apg 1,3-10 und 2,1-13 vielleicht der Ps 110 über die *Sessio ad dexteram*, den der s 40 auslegt, und Eph 4,7-12 über den Empfang der Gnadengaben, auf den s 56 Bezug nimmt.

Mit Pfingsten endet die Zeit der Herrenfeste. Für die festliche Gestaltung der zweiten Jahreshälfte bot sich ein Brauch an, der sich seit dem zweiten Jahrhundert nachweisen läßt: das Gedächtnis der Märtyrer, das seit dem 4. Jahrhundert durch die liturgische Verehrung von Nichtmärtyrern ergänzt wurde.¹⁵⁵ Die Zeit nach Pfingsten wird somit geradezu zu einer **Zeit der Heiligenfeste**.

Schon bei der ältesten erhaltenen Liste von Märtyrergedächtnissen, der römischen *Depositio martyrum*,¹⁵⁶ fällt auf, daß lediglich vier (oder in Jahren mit einem späteren Pfingsttermin: fünf) von 23 Märtyrergedächtnistagen in dem halben Jahr zwischen Weihnachten und Pfingsten liegen.¹⁵⁷ Zur Zeit des Maximus war es sogar möglich, einen Gedenktag gewissermaßen zu verschieben: Nun war es üblich

Antiochien gehaltene Predigt des Johannes Chrysostomus dar; vgl. Joh. Chrys. hom. in ascens. 1 (PG 50,441); vgl. hom. 2,1 in Pentec. (PG 50,463). Greg. Nyss. hom. in ascens. (GNO 9,323-327 Gebhardt) ist entgegen der Meinung Daniélous (1970, 663-666) keine Himmelfahrtspredigt, sondern eine Taufpredigt in der Osternacht; vgl. Gessel 1983, bes. 669f. 678. 690. Der Kanon 5 des Konzils von Nizäa schreibt vor, daß in jeder Provinz jährlich zwei Synoden stattfinden sollen, und zwar die erste *pro tes tessarakostes* und die zweite im Oktober: Vgl. Concilium Nicaenum 5 (Decrees of the Ecumenical Councils 1,8,29 Joannou). Cabié (1965, 183-185) folgt den Arbeiten Salavilles aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts, wenn er *pro tes tessarakostes* im Sinne von „vor dem vierzigsten Tag nach Ostern“ versteht; allerdings sei *tessarakoste* im Jahre 325 wohl noch nicht gleichbedeutend mit Himmelfahrt gewesen.

¹⁵³ Vgl. Cabié 1965, 127-142, bes. 138-142. Daß im Osten die Himmelfahrt der ursprüngliche Festinhalt von Pfingsten ist, belegt auch die Ikonographie. Vgl. Onasch 1981, 161f (dort weiterführende Literatur).

¹⁵⁴ Vgl. s 40,1 (160,7-9).

¹⁵⁵ Vgl. Baumeister 1988, 105.

¹⁵⁶ Der Text findet sich im Chronographen von 354. Da das darin verwendete Formular der *Depositio episcoporum* mit Bischof Sylvester (31. Dez. 335) schließt, nimmt man an, daß das Formular 336 entstanden ist. Analog wird die *Depositio martyrum* in dieselbe Zeit datiert. Vgl. Stern 1953, 44. Sterns Arbeit kann nach Parrish immer noch als Standardwerk zum Chronographen von 354 gelten, und zwar trotz Salzmann 1990: vgl. die Rezension durch D. Parrish in *Antiquité Tardive* 2 (1994) 295-298.

¹⁵⁷ Vgl. *Depositio martyrum* (MGH.AA 9,71f Mommsen).

geworden, das Jahrgedächtnis eines Märtyrers auch an einem anderen Tag als dem seines Todes (*natalis*) oder seiner Beisetzung (*depositio*) zu feiern, etwa anlässlich einer Reliquienüberführung (*translatio*), der Auffindung eines Grabes (*inuentio*) oder einer Kirchweihe (*dedicatio*). Die Tendenz, Heiligenfeste bevorzugt in der Zeit nach Pfingsten zu feiern, ist auch an der Verehrung von Märtyrern ablesbar, deren Maximus gedenkt: Die Märtyrer Cantus, Cantianus und Cantianilla werden in Aquileia bis auf den heutigen Tag am 31. Mai liturgisch verehrt, also an einem Termin, der in manchen Jahren noch zur Osterzeit gehört. Darum wundert es nicht, daß bereits das Martyrologium Hieronymianum ihr Fest auch an Tagen nach Pfingsten (15. und 17. Juni) verzeichnet.¹⁵⁸

Der Überblick über den „Heiligenhimmel“ des Maximus zeigt, daß auch in Turin die eigentliche Zeit der Heiligenfeste nach Pfingsten beginnt:

? Freitag der Osterwoche	Allermärtyrer ¹⁵⁹	s 14
? 1. Sonntag nach Pfingsten	Allerheiligen ¹⁶⁰	s 16
29. Mai ¹⁶¹	Nonsberger Märtyrer	s 105; s 106
31. Mai ¹⁶² od. 15.-17. Juni	Cantius u. Gefährten	s 15
29. Juni	Petrus u. Paulus	ss 1; 2; 9; 110
24. Juli	Johannes der Täufer	ss 5; 6 und 88(?)

¹⁵⁸ Vgl. MartHieron 284 (31. Mai); 319 (15. Juni); 323 (17. Juni).

¹⁵⁹ S.u. S. 233-235.

¹⁶⁰ S.u. ebd.

¹⁶¹ Dieser Tag gehörte ebenso wie der 31. Mai in manchen Jahren zur Osterzeit. Heute liegt Ostern immer zwischen dem 22. März und dem 25. April und damit Pfingsten zwischen dem 10. Mai und dem 12. Juni. Diese Termine gelten ungefähr auch für die Zeit des Maximus. Allerdings zeigt ein unter der Federführung des Ambrosius verfaßter Brief der oberitalischen Bischöfe aus dem Jahre 386, daß die römische Berechnung eher zu einem frühen Termin tendierte: Ostern sei in jenem Jahre in Rom am 21. März, in Alexandrien am 25. April und anderswo am 18. April gefeiert worden. Vgl. Ambr. ep. extra coll. 13 (CSEL 82/3,222-234 Zelzer) mit Zelzer 1978, 187-204. Zur Berechnung des Ostertermins nach dem Julianischen Kalender und zu dessen Ungenauigkeiten vgl. Harmoncourt 1994, 9-64, dort 25-27 und 33-35.

¹⁶² Siehe Anm. 161.

1. Aug.	Eus. v. Verc. / Makk.	ss 7 spur.; 8 spur. ¹⁶³
10. Aug.	Laurentius	s 4
14. Sept.	Cyprian	ss 10; 11
20. Nov.	Turiner Märtyrer	s 12

Wie dieser Überblick zeigt, bietet das Werk des Maximus für die Heiligenfeste ein wertvolles Zeugnis, das in dieser Hinsicht im Westen nur von den Predigten des Augustinus übertroffen wird¹⁶⁴: Vom Bischof von Turin sind vierzehn Predigten zu acht verschiedenen Heiligenfesten überliefert. Dies mag auf den ersten Blick wenig scheinen, vergleicht man es jedoch mit dem fast doppelt so großen Predigtwerk des Petrus Chrysologus, so zeigt sich, daß dieses nicht einmal halb so viele Heiligenpredigten enthält.¹⁶⁵ Auch wenn man alle erhaltenen Predigten von drei oberitalischen Zeitgenossen des Maximus, nämlich Zeno, Gaudentius und Chromatius, zusammennimmt, kommt man gerade auf fünf echte Predigten zu insgesamt vier Heiligenfesten der entsprechenden Kirchen von Verona, Brescia und Aquileia.¹⁶⁶ Die Heiligenpredigten des Maximus verdienen es deshalb, ausführlich behandelt zu werden.

Nun hat kürzlich Vincenza Zangara den Wert der *Collectio antiqua* der Maximus-Predigten für die Rekonstruktion des Sanktorale der Kirche von Turin relativiert: Sie weist auf den erheblichen Anteil der Redaktion an der Zusammenstellung der Maximus-Sammlung hin.¹⁶⁷ In der Tat ermöglicht die vergleichsweise breite Quellenbasis

¹⁶³ Vgl. Gennad. vir. ill. 41 (76,18 Richardson), der Maximus zwei Predigten zu Ehren von Eusebius von Vercelli zuschreibt. Die beiden im Corpus Maximianum überlieferten Predigten über Eusebius (s 7 und s 8) stammen jedoch nicht von Maximus. Vgl. Mutzenbecher 1961, 225-228. Da sie jedoch wahrscheinlich zur Zeit des Maximus in der Nachbargemeinde Tortona gehalten wurden (s.o. S. 71f mit Anm. 22), ist anzunehmen, daß Eusebius auch in Turin mit einem eigenen Fest geehrt wurde. Die Terminierung ergibt sich nicht nur aus anderen Zeugnissen, sondern auch aus dem Hinweis auf die Makkabäischen Brüder in s 7,4 (26,89-93), deren Festtag der 1. August war.

¹⁶⁴ Zu Augustinus vgl. Lapointe 1972, bes. den Überblick auf den Seiten 25-77.

¹⁶⁵ Vgl. den Überblick bei Sottocornola 1973, 63-136.

¹⁶⁶ Vgl. z.B. den tabellarischen Überblick im (nicht paginierten) Anhang von Truzzi 1985.

¹⁶⁷ Vgl. Zangara 1994, 450: „Il problema critico si pone in modo immediato qualora si voglia ricomperre il tipo di santorale introdotto da Massimo. La rappresentività dei sermoni *de sanctis* trasmessi nella *collectio*, infatti, risulta essere fortemente condizionata dai criteri selettivi che hanno operato sul nucleo dei sermoni autentici di Massimo e di cui è difficile definire orientamenti ed estensioni, ma che potrebbero rinviare a una tradizione o a tradizione ecclesiastiche diverse da quella del vescovo.“

nur die Ermittlung des Mindestbestandes von Maximus' Heilighimmel. Im Vergleich mit der liturgiegeschichtlichen Frage nach dem Sanktorale Turins erweist es sich deshalb als fruchtbarer, nach der Funktion der Heiligenfeste und der hagiographischen Traditionen in der Verkündigung des Bischofs zu fragen. Diese auch dem Gesamtziel der vorliegenden Untersuchung dienliche Frage wird im übernächsten Abschnitt zu beantworten versucht.¹⁶⁸

Die hagiographischen Traditionen wurden den Turinern offenbar nicht durch eine gottesdienstliche Lesung vermittelt. Im Gegensatz zu den zahlreichen Bezügen zu Schriftlesungen gibt es bei Maximus keinen einzigen Hinweis auf eine hagiographische Lesung im Gottesdienst. Seine Bemerkung in einer Laurentiuspredigt, er zweifle nicht daran, daß seine Hörer wissen, wieviel Laurentius in der Verfolgung erlitten hat, wäre überflüssig, wenn eine Lesung vorausgegangen wäre, die über diese Leiden informiert hätte.¹⁶⁹ Gegen hagiographische Lesungen spricht auch die Ausführlichkeit, mit der Maximus in den Predigten die Inhalte hagiographischer Schriften nacherzählt.¹⁷⁰ Wenn in s 105 allgemein von solchen Märtyrern die Rede ist, die durch die *lectio* bekannt seien, dürfte sich dies auf die außerliturgische Lektüre beziehen.¹⁷¹

Der Verzicht auf gottesdienstliche Lesungen der *Passiones* steht im Gegensatz zur zeitgenössischen Praxis in Afrika¹⁷² und zur gallischen Gewohnheit, wie sie allerdings erst im 6. Jahrhundert bezeugt ist¹⁷³. In Mailand ist die Situation unklar: Palmer sieht in der Erwähnung der Märtyrer in den Praefationes des Ambrosianischen Missale einen vagen Hinweis auf die Lesung der *Passiones*.¹⁷⁴ Aus der Erwähnung der Tagesheiligen in der Präfation kann man jedoch wohl kaum auf eine hagiographische Lesung schließen. Als hilfreicher erweisen sich

¹⁶⁸ S.u. S. 232-267.

¹⁶⁹ Vgl. s 4,1 (13,3f): *quanta [Laurentius] in persecutione pertulerit, dilectionem vestram scire posse non dubito.*

¹⁷⁰ So z.B. in s 1,3 (3,47-63) zu den *Actus Petri cum Simone* und in s 15,2f (57,16-58,48) zu *Cantus, Cantianus und Cantianilla*. S.u. S. 252-256 und 260f.

¹⁷¹ Vgl. s 105,1 (414,7-9): *Illos enim extitisse martyres lectione, istos oculorum contemplatione cognoscimus.*

¹⁷² Vgl. Conc. Hipp. 1 (von 393),5 und Conc. Carth. 3 (von 397),36 (CCL 149,21,43-45 u. 43,207f Munier): *Liceat enim legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur.* Vgl. Gaiffier 1954, 144-146; Lambot 1949. Vgl. allgemein Uner 1952; Raffa 1955, 25-30; bes. aber Bonnardière 1975, 155-157.

¹⁷³ Vgl. Palmer 1989, 232.

¹⁷⁴ Vgl. Palmer 1989, 232. Vgl. ferner Paredi 1937, 67-69. Gaiffier (1954, 152) meint, die *Passiones* hätten in Mailand die alttestamentlichen Lesungen ersetzt.

die Quellen zur Liturgie der Kirche von Rom. Aus dem *Decretum Gelasianum* wird am Beginn des 6. Jahrhunderts das römische Zögern deutlich, Lesungen aus den *Gesta martyrum* in die Messe aufzunehmen.¹⁷⁵ Der *Liber pontificalis* erwähnt die Praxis nicht. Und noch in den *Ordines Romani* des 8. Jahrhunderts fehlt im Gegensatz zu zeitgenössischen gallischen *Ordines* jeglicher einschlägige Hinweis.¹⁷⁶ Der Verzicht auf gottesdienstliche Lesungen aus den *Passiones* verbindet somit das Turin des Maximus mit der Kirche von Rom.

Zu den Gottesdiensten der **festfreien Zeiten** läßt sich wenig sagen. Ihr Thema war, wenn nicht gerade ein besonderer äußerer Anlaß vorlag,¹⁷⁷ durch die jeweiligen Lesungen bestimmt. Nur in Ausnahmefällen wird auf die Tageslesung oder einen kürzlich gelesenen Text ausdrücklich Bezug genommen. Dadurch lassen sich folgende Texte sicher dem Turiner Lektionar zuschreiben:

Mk 3,1-6	s 43,2 (174,2-7) (<i>nuper</i>)
Lk 3,12f	s 26,2 (101,26-31) (<i>paulo ante</i>)
Lk 5,1-4	s 49,1 (192,2-10) (Tageslesung)
Lk 13,18f	s 24,1 (93,3-7) (Tageslesung)
Lk 17,24	s 19,2 (71,30-32) (<i>nuper</i>)
Lk 17,34f	s 19,2 u. 3 (71,32-34.72,50f.73,81f) (Tageslesung)
Lk 19,1-10	s 95 (380,2-5) (Tageslesung)
Mt 8,19-22	s 41,1 (164,3f) (Tageslesung); vgl. s 86,2 (353,38-40) (<i>nuper</i>)
Mt 10,11	s 34,1 (133,2-6) (Tageslesung)
Mt 16,13-16	s 80,2 (329,31-330,37) (Tageslesung)
Mt 18,1-6	s 48,1 (187,3-9) (Tageslesung)
(Jo 4,5-42	s 22,2 (84,31-34) (<i>nuper</i>) (vermutlich Quadragesima)

Keiner dieser Lesetexte läßt sich einem bestimmten Tag im Jahr zuordnen. Maximus zitiert selbstverständlich noch unzählige andere Bibeltexte; doch nur bei den hier aufgelisteten sind die Zitate mit einem eindeutigen Hinweis auf die gottesdienstliche Lesung verbunden.¹⁷⁸ Gelegentlich führt der Prediger die Auslegung eines Lese-

¹⁷⁵ Vgl. Decr. Gelas. (PL 59,171 = TU 38/4,39 Dobschütz): secundum antiquam consuetudinem singulari cautela (sc. der gesta martyrum) in sancta Romana Ecclesia non leguntur.

¹⁷⁶ Vgl. Gaiffier 1954, 140.

¹⁷⁷ S.o. S. 39-144 passim.

¹⁷⁸ Sottocornola (1973, 402f) schreibt zudem Mt 13,45 (vgl. s 3,1 [10,17-21]) und Lk 13,20f (vgl. s 33,2 [128,25-28]) dem Lektionar des Maximus zu. Aus den betreffenden Predigten geht jedoch nicht eindeutig hervor, daß diese Texte tatsächlich zur Lesung gehörten.

textes in einer Folgepredigt fort, so in s 20 zum Lesetext von s 19 und in s 25 zur *lectio* von s 24. Einen Hinweis auf die Praxis der *lectio continua* bietet vielleicht s 19: Hierin legt Maximus Lk 17,34f, offenbar die Tageslesung, aus, indem er auf den kürzlich gelesenen Text von Lk 17,24 rekurriert. Ob jedoch die gesamte festfreie Zeit von der Bahnlesung bestimmt war, läßt sich nicht sagen.

c Das liturgische Jahr als Strukturprinzip der Verkündigung

Bei Maximus erscheinen neben dem Jahr auch der Tag und die Woche als liturgische Einheiten. In s 73 schildert er, wie der rechte Christ den Tagesablauf religiös durchformt. Er bindet gleichsam den Tag durch Lobpreis zusammen¹⁷⁹: Am Morgen sagt er nach dem Aufstehen, noch bevor er sein Schlafzimmer verläßt, dem Erlöser Dank, der in der Nacht über seinen Schlaf gewacht hat.¹⁸⁰ Wenn der Abend den Tag beschließt, lobt er Gott und besingt seine Herrlichkeit in Psalmen mit melodischer Anmut.¹⁸¹ Falls er noch frommer ist, ahmt er die Nachtigall nach, „die, weil ihr der Tag allein nicht zum Lobpreis genügt, die Spanne der Nacht mit wachen Liedern durchläuft“¹⁸². Im Verlauf des Tages bieten zudem die Mahlzeiten Anlaß zum Danksagen vor dem Essen und zum Lobpreis nach der Sättigung.¹⁸³

Von größerer Bedeutung für die homiletische Verkündigung ist der Wochenrhythmus:¹⁸⁴ Am Sonntag (*dies solis*), dem Tag des Herrn (*dominica*), wird die Auferstehung gefeiert.¹⁸⁵ Durch diese Feier wird der Sonntag zum *dies sacramentorum*.¹⁸⁶ Über eine besondere religiöse Dimension anderer Tage erfahren wir nichts. Allerdings können wir annehmen, daß auch die Turiner Christen, wie allgemein üblich, mittwochs und freitags zu fasten pflegten. Insofern in der Regel am Sonntag im Rahmen der Eucharistiefeier gepredigt wurde und an einzelnen Wochentagen bisweilen eine Fortsetzung der Sonntagsverkündigung folgte, bestimmte der Rhythmus der Woche die Verkün-

¹⁷⁹ Vgl. s 73,5 (307,88).

¹⁸⁰ Vgl. s 73,2 (305,27-306,45).

¹⁸¹ Vgl. s 73,4 u. 5 (306,57-59 u. 307,80f).

¹⁸² S 73,5 (307,85-88).

¹⁸³ Vgl. s 72,3 (303,68-70).

¹⁸⁴ Vgl. Pietri 1984b, 63-97.

¹⁸⁵ Vgl. s 44,1 (178,8-12).

¹⁸⁶ Vgl. s 23 (91,12).

digung. Allerdings dürfte der jeweilige Wochentag nur eine geringe Auswirkung auf den Inhalt der Predigt gehabt haben.

Ganz anders verhält es sich mit dem liturgischen Jahr. Es ist das entscheidende formgebende und inhaltsbestimmende Prinzip der Verkündigung. Die Feste des Kirchenjahres mit ihrer Rahmung durch Zeiten der Vorbereitung und der Vertiefung bestimmen wesentlich den Inhalt der Verkündigung. Dies gilt vor allem für die Zeit der Herrenfeste, die durch den Zusammenfall von Oster- und Tauffeier insbesondere eine taufkatechetische Note erhält. Aber auch in der übrigen Zeit des Jahres bestimmt die liturgische Ordnung die Verkündigung: einerseits durch die Feste des Heiligenkalenders und andererseits durch die Lesepläne, die dem Prediger die jeweilige *materia loquendi* liefern.

Angesichts der hier herausgearbeiteten Bedeutung der Liturgie, insbesondere des Ablaufes des liturgischen Jahres, für die Verkündigung des Maximus, liegt es nahe, diese Verkündigung im folgenden Abschnitt sozusagen diachronisch in ihrem Verlauf von den Tagen vor Weihnachten bis zum Pfingstfest zu untersuchen. Daß somit das Strukturprinzip der Verkündigung zum Gliederungsprinzip ihrer Analyse erhoben wird, entspricht den im I. Kapitel dieser Arbeit aufgestellten hermeneutischen Postulaten, denn dadurch kann immer wieder deutlich werden, inwiefern der liturgische Kontext der Predigtverkündigung nicht nur ihre Form, sondern auch ihren Inhalt bestimmt. Wenn auch die einzelnen Predigten nicht alle im selben Jahr gehalten wurden, so erscheint es doch legitim, aus ihnen die typische Verkündigung eines Jahres zu rekonstruieren.

2 *Von Advent bis Pfingsten: Die Verkündigung in der Zeit der Herrenfeste*

a *Weihnachten: Der ortus der Sonne der Gerechtigkeit*

Schon vor dem eigentlichen Fest bereitet Maximus seine Gemeinde auf das zu feiernde Geheimnis vor. In diesen vorbereitenden Predigten zeichnet sich bereits eine vorweihnachtliche Bußzeit ab. Wie man sich zum Geburtstag des Kaisers herausputzt und mit glänzenden Gewändern schmückt, so soll man zum Geburtstag des Erlösers Herz und Gewissen reinigen¹⁸⁷ und statt feiner Kleider wertvolle Taten an

¹⁸⁷ Vgl. s 60,1-3 (240,2-241,47).

den Tag legen.¹⁸⁸ Und wie eine Hausfrau zur Beseitigung hartnäckiger Flecken ihrem Waschwasser Seife hinzufügen muß, so können schwere Sünden nicht mit Tränen allein fortgespült werden: Es bedarf zusätzlich der „Seife der Mildtätigkeit“.¹⁸⁹ Deshalb soll man die Schätze des Herrn mit Gaben füllen, damit es an Weihnachten etwas für die *peregrini*, die Armen und die Witwen gebe.¹⁹⁰ Maximus verbindet also die spirituelle Vorbereitung des einzelnen mit dem karitativen Anliegen, die Bedürftigen der Gemeinde zu versorgen. Gegenüber diesen praktischen Forderungen tritt in den „Adventspredigten“ die Einführung in das Festgeheimnis in den Hintergrund. Gelegentlich wird es allerdings angedeutet.

Möglicherweise wurde s 88 über Johannes den Täufer zur Vorbereitung auf das Geburtsfest des Erlösers gehalten.¹⁹¹ Jedenfalls enthält er zwei „adventliche“ Themen. Zum einen solle man durch Almosen und Keuschheit dem Herrn einen Weg bereiten.¹⁹² Zum anderen legt Maximus die Kleidung des Täufers allegorisch auf das Geheimnis der Inkarnation hin aus: Wie Johannes in ein rauhes Gewand gekleidet war, so zog Christus einen menschlichen Körper an, dick mit der Rauheit der Sünden. War jener in die Haut eines unreinen Kamels gewandet, so trägt dieser die *deformatas* der Heiden. Der Ledergürtel schließlich verweist auf unser vergängliches Fleisch, das der Erlöser angenommen hat.¹⁹³

In s 60 begründet Maximus die Reinigung von Herz, Gewissen und Geist, die er von den Gläubigen fordert, mit der Unbeflecktheit des Erlösers und seiner Geburt durch die unbefleckte Jungfrau: Wie die Makellose den Makellosen empfangen hat, so sollen auch wir den *aduentus* des Herrn aufnehmen.¹⁹⁴ Mit dem Begriff *aduentus*, der den glanzvollen Einzug des Kaisers bezeichnete, weist Maximus, wie schon zuvor durch den ausdrücklichen Vergleich mit dem Geburtstag des Kaisers, auf die kaiserliche Hoheit Christi hin.¹⁹⁵

¹⁸⁸ Vgl. s 60a,3 (250,58f).

¹⁸⁹ Vgl. s 61,1-2 (244,11-27) u. s 61a,3 (251,69f).

¹⁹⁰ Vgl. s 60,4 (242,67-69).

¹⁹¹ Zangara (1991, 111, Anm.24) schließt dies allerdings aus.

¹⁹² Vgl. s 88,2 (359,25-360,33). Vgl. Mt 3,3.

¹⁹³ Vgl. s 88,3 (360,40-55). Vgl. Mt 3,4. Vgl. Ambr. in Luc. 2,69f (CCL 14,60,905-61,913 Adriaen).

¹⁹⁴ Vgl. s 60,3 (241,45f).

¹⁹⁵ Vgl. MacCormack 1972, 721-752 und 1981, 17-89; Nußbaum 1976, 968-979 u. 1028-1032. Vgl. auch Stutzinger 1983, 284-307.

Jeglicher Hinweis auf das Festgeheimnis fehlt in der „Advents-predigt“ s 61. Bemerkenswert erscheint jedoch, daß er zur Vorbereitung auf die Nativitas ein österliches Motiv verwendet: Christus soll im Grab unserer Seelen ruhen: „dort möge er ruhen, dort möge er schlafen, von dort möge er auch, wenn er will, auferstehen!“¹⁹⁶

Unmittelbar vor Weihnachten, zumindest nach der Wintersonnenwende am 21./22. Dezember wurde s 61a gehalten: „meiner Predigt geht der äußerste Verschuß der Tage voraus (*dierum extrema conclusio*)“¹⁹⁷. Dieses astronomische Phänomen bietet dem Prediger auch den Anlaß, kurz den Inhalt des bevorstehenden Festes anzudeuten: Darin geht es um den *Christus ortus*, den aufgegangenen Christus, die Sonne der Gerechtigkeit (*iustitiae sol*).¹⁹⁸

Auf diese Sonnenmetapher greift Maximus an Weihnachten, in s 62, zurück. Christus ist die neue Sonne (*sol nouus*). Bei seiner Geburt wurde alles neu geschaffen.¹⁹⁹ Denn daß eine Jungfrau ein Kind trug, war etwas Neues. Dieser außerordentlichen Geburt entsprechen außerordentliche *obsequia*. Nicht nur jauchzen die Hirten und jubeln die Engel, auch der Stern, der am Tag leuchtet, und die Sonne, die Licht bringt, bevor die Nacht ihren üblichen Lauf vollendet hat, sind Christus zu Diensten. Die für diese Dienste verwendete, dem Patronatswesen und dem Kaiserdienst entnommene Terminologie (*officium, obsequium*) unterstreicht die kosmische Majestät Christi,²⁰⁰ der nicht nur „das Heil des Menschengeschlechtes, sondern auch die Klarheit der Sonne selbst erneuert“.²⁰¹

Die Majestät des *sol nouus* kontrastiert mit der Nichtigkeit des alten. Dieser fürchtet das Gericht, jener droht es an; dieser ist Diener des Verderbens (vgl. Röm 8,21), jener Herr der Ewigkeit; dieser ist Geschöpf, jener Schöpfer.²⁰² Die neue Sonne durchdringt Verschllossenes, schließt die Unterwelt auf, dringt in die Herzen ein und belebt Totes mit ihrem Geist.²⁰³ Hier wird schon an Weihnachten das Ostergeheimnis des Aufschließens der Unterwelt und der Wiederbelebung der Toten verkündet.

¹⁹⁶ S 61,4 (247,101-103).

¹⁹⁷ S 61a,1 (249,3f).

¹⁹⁸ Vgl. ebd. (9-12). Zu *iustitiae sol* vgl. Mal 4,2.

¹⁹⁹ Vgl. s 62,1 (261,22f): noua omnia facta sunt.

²⁰⁰ Vgl. s 62,1 (261,14-29).

²⁰¹ Ebd. (5-7).

²⁰² Vgl. s 62,2 (262,63-263,69).

²⁰³ Vgl. s 62,2 (262,57-61).

Dennoch weist die Weihnachtspredigt einen anderen Akzent auf als die Osterverkündigung. In diesem Akzent kann man das besondere Festgeheimnis, das *mysterium*, von Nativitas sehen: Christus „ist aus Gott als dem Urheber hervorgegangen“²⁰⁴. Er ist der „Sohn der unverderbten, unversehrten, ungeschmälerten Gottheit“²⁰⁵. Dies ist der eigentliche Grund für seine Geburt aus einer Jungfrau. Gegenüber seiner *natiuitas gloriosa* aus dem Vater, sollte ihn die zweite Geburt nicht herabwürdigen: „wie ihn die Jungfrau Gottheit (*uirgo diuinitas*) hervorgebracht hatte, so sollte ihn die Jungfrau Maria gebären“²⁰⁶. Das Mysterium, der tiefere Sinn, der Jungfrauengeburt ist somit die erste Geburt Christi, der Hervorgang aus der jungfräulichen Gottheit des Vaters.²⁰⁷

Doch nicht nur in Maria, sondern auch in Josef entdeckt Maximus ein *mysterium*. Daß der vermeintliche Vater Christi nämlich Zimmermann (*faber*) genannt werde, zeige eine Eigenschaft des *pater deus*, der auch *faber* sei, habe er doch die ganze Welt ebenso geschaffen (*fabricatus*) wie die Arche Noah, das Zelt des Mose, die Bundeslade und Salomos Tempel. Gottes *faber*-Sein hat darüber hinaus eine spirituelle Dimension: Die rauhen Verstande glättet er, hochmütige Gedanken beschneidet er, und bescheidene Taten erhebt er. Überdies verweist es auf das Gericht: Er ist der *faber*, der die Axt an jene Bäume legt, die keine guten Früchte bringen, aus nützlichen Bäumen seine himmlische Werkstatt zusammenstellt und die fruchtlosen im Flammenbrand verzehrt.²⁰⁸ Somit enthält der Beruf des irdischen Vaters Christi das *mysterium* des himmlischen Vaters, der Schöpfer, Erzieher und Richter ist. In dieser Auslegung folgt Maximus Ambrosius.²⁰⁹

In s 99 kehrt der kosmische Gedanke von s 62 wieder. Waren es dort die Gestirne, die durch ihren Dienst auf das Festgeheimnis hinviesen, so spricht Maximus nun von den dienenden Zeiten, den *tempora famulantia*, die das Mysterium realmetaphorisch andeuten.²¹⁰ Der Tag der Geburt des Herrn „ist mit doppeltem Strahlenglanz bekleidet“²¹¹: mit dem Licht des Tages und mit Christus, dem Licht

²⁰⁴ S 62,4 (263,85).

²⁰⁵ Ebd. (85f).

²⁰⁶ Ebd. (90f).

²⁰⁷ Vgl. ebd. (84-87).

²⁰⁸ Vgl. ebd. (263,93-107). Vgl. Mt 3,10.

²⁰⁹ Vgl. Ambr. in Luc. 3,2 (CCL 14,76,8-26 Adriaen).

²¹⁰ Vgl. s 99,1 (394,7-9).

²¹¹ Ebd. (29f).

der Menschen. Der Herr „vertreibt gleichsam durch seinen Aufgang die Finsternisse der Sünden des Menschengeschlechtes“²¹².

Insgesamt lebt die Aussage dieser Predigt vom Kontrast zwischen Christus und Johannes dem Täufer, der *figura legis prophetarumque*.²¹³ Wurden mit dessen Geburt die Tage kürzer—das Verschwinden des Gesetzes und die Abnahme des jüdischen Volkes andeutend²¹⁴ –, so beginnen sie nun, wieder länger zu werden;²¹⁵ verstummte damals Zacharias und versteckte sich Elisabeth, so ist dem auf die Welt kommenden Christus alles zu Diensten: die Engel, die Hirten, die Weisen und der Stern.²¹⁶ Von größter praktischer Bedeutung für die Hörer des Maximus erscheint jedoch der Vergleich der Taufe durch Johannes mit der Taufe des Erlösers. Diese „ist nützlicher und notwendiger, weil in ihr der Erlaß der Sünden gewährt wird“²¹⁷. Die Hörer des Maximus brauchen deshalb nicht mehr das *baptismum poenitentiae*. „Denn welcher vernünftige Mensch braucht eine Lampe (sc. Johannes) in der Sonne (sc. Christus)?“²¹⁸

Der s 99 bringt also gegenüber dem s 62 nichts Neues über das Festgeheimnis der Nativitas. Allerdings leitet er bereits zum Mysterium des Epiphaniestes über: zur Taufe.

Es läßt sich zusammenfassen: Der vorrangige Festinhalt von Nativitas ist nicht die Inkarnation im Sinne einer Selbsterniedrigung des Sohnes Gottes. (Dieser Gedanke klingt nur in s 88 an, der jedoch vielleicht eher am Festtag Johannes' des Täufers als am 25. Dezember gehalten wurde.) Vielmehr steht im Mittelpunkt nicht die *descensio*, sondern der sonnengleiche Aufgang Christi, der seine Majestät als Schöpfer und Sohn Gottes kundtut. Dies wird vor allem durch die Metapher von der neuen Sonne, Vorstellungen des Kaiserkultes (*natalis* und *adventus imperatoris*) und den Gedanken der Jungfrauengeburt zum Ausdruck gebracht.

Wenn Maximus die Geburt Christi als Aufgang des Sonnenlichtes beschreibt, greift er eine Symbolik auf, die auch der paganen Welt vertraut war: Der Sonnenaufgang galt allgemein, wie Plutarch be-

²¹² Ebd. (25f).

²¹³ Vgl. s 99,2 (394,32).

²¹⁴ Vgl. ebd. (394,34-395,37).

²¹⁵ Vgl. s 99,1 (394,9f).

²¹⁶ Vgl. s 99,3 (395,45-56).

²¹⁷ Vgl. s 99,4 (396,69-71).

²¹⁸ S 99,4 (395,65f). Vgl. ebd. (396,67-69).

zeugt, als Symbol der Geburt.²¹⁹ Sprachlich hat sich diese Vorstellung in dem Wort *ortus* niedergeschlagen, das sowohl den Aufgang als auch die Geburt bezeichnen kann. Dadurch ist es Maximus möglich, das Weihnachtsgeheimnis metaphorisch mit Ostern zu verbinden: Das Lichtgeheimnis von Ostern, das sich bereits an Weihnachten andeutet, erscheint somit als Zielpunkt der Weihnachtspredigt.²²⁰ Zudem verkündet Maximus bereits an Weihnachten Inhalte des Paschafestes.

Oben wurde die Anwendung der Sonnensymbolik auf Christus allein religionsgeschichtlich erklärt: Die Sonne der Gerechtigkeit sollte die divinisierte kosmische Sonne übertreffen und der Christusglaube die Kräfte der Heliolatrie aufsaugen.²²¹ Ein weiteres Motiv für die Konjunktur der solaren Christusmetaphorik legt sich jedoch nahe, wenn man zum Vergleich die überlieferten arianischen Weihnachtspredigten heranzieht. Gerade in diesem Punkt unterscheiden sich diese nämlich von den katholischen.²²² Kein arianischer Prediger vergleicht Christus mit der Sonne. Diese Zurückhaltung gegenüber der Licht- und Sonnenmetaphorik fällt vor allem in den Passagen auf, in denen die zitierten Bibelverse wie Lk 1,79 (*illuminare sedentes in tenebris et umbra mortis*) oder Apg 13,47 (*posui te in lumine gentium, ut sis in salute usque ad extremum terrae*) Christus mit Licht symbolisieren und damit eine homiletische Entfaltung dieser Symbolik nahelegen.²²³ Stattdessen wird betont, daß Christus als *deus in humano corpore*²²⁴ nur

²¹⁹ Vgl. Plut. Aetia Romana 2.

²²⁰ Vgl. Heinz 1980, 218-220, bes. 220, wo Heinz die solare Symbolik im ambrosianischen Weihnachtshymnus einen „meisterhaften gedanklichen Brückenschlag“ zu Ostern nennt.

²²¹ S.o. S. 146-150.

²²² Zum Vergleich lassen sich neben der schon länger bekannten Weihnachtspredigt aus der Sammlung von Vercelli (Coll. Arrian. s 1 de natale [CCL 87,47-51 Gryson]; zur theol. Einordnung vgl. ebd. XX) auch die von Étaix (1992, 150-157) entdeckten vier „arianischen“ Weihnachtspredigten aus dem *Codex latinus monacensis 6329* heranziehen; vgl. die textlichen Verbesserungen bei Gryson 1993, 334-339.— Wenn hier der Begriff „Arianismus“ verwendet wird, soll nicht hinter den Differenzierungsstand zurückgegangen werden, der spätestens mit Marksches 1995 (bes. 192-197) in der Frage der subordinatianischen Theologien des 4. und 5. Jahrhunderts erreicht worden ist. Mit der Verwendung dieses Begriffs wird lediglich der Perspektive des Maximus Rechnung getragen, der selbst, ähnlich undifferenziert wie Athanasius, schlicht von „Arianern“ spricht. Vgl. s 26,4 (103,84-88). S.o. S. 110f. Man darf nicht vergessen, daß die Predigt ein volkstümliches, Simplifizierungen begünstigendes Genre ist, dem ein pauschalisierender Vulgärbegriff wie „Arianer“ entspricht.

²²³ Vgl. Anonymus arrianus, s 4,1 (RechAug 26 [1992] 156f Étaix).

²²⁴ Vgl. Ders., s 1,2 (150f) u. s 4,2 (157f).

der Gesandte des Vaters sei, der Gesandte aber nie größer sein könne als der Sendende.²²⁵ Angesichts dieses Befundes scheint die christologische Sonnen- und Lichtsymbolik in reichskirchlichen Predigten wie denen des Bischofs von Turin eine doppelte Funktion zu erfüllen: Sie gibt den Predigern nicht nur eine religiöse Bildsprache an die Hand, die den Römern vertraut war und zugleich sich in der Bibel verankern läßt; obendrein konnten die Bischöfe durch diese Sonnen- und Lichtmetaphorik die Herrlichkeit des Gottessohnes so formulieren und propagieren, wie es dem nizänischen Bekenntnis entsprach.²²⁶ Auch die Auslegung der Jungfrauengeburt weist einen antianianischen Akzent auf: Sie wird als Bild des Hervorgangs aus dem Vater verstanden. Damit ist der arianische Gedanke abgewiesen, der Sohn sei vom Vater geschaffen worden.²²⁷

b *Epiphanie: Manifestation des Herrn und das Mysterium der Taufe*²²⁸

Wie schon gesagt, hat das Epiphanie-Fest für Maximus zwei Inhalte: die Taufe Christi im Jordan und das Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana. Von diesen beiden *Festhalten* sind die *Festgeheimnisse* zu unterscheiden: die Manifestation Gottes in Christus und das Mysterium der Taufe. Auf beide Festgeheimnisse verweisen die beiden Inhalte mit unterschiedlichen Akzenten.

²²⁵ Vgl. Ders., s 3,1 (154f).

²²⁶ Schon in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hat Baumstark³ (1953, 179) in Weihnachten ein Fest des nizänischen Dogmas gesehen. Ähnlich hat Jungmann (1960, 53), das Weihnachtsfest aus der Auseinandersetzung mit dem Arianismus gedeutet. Diese Gedanken wurden auch von Berger (1963, 18f) aufgegriffen. Alle drei Autoren übersehen jedoch, daß auch die Arianer Weihnachten feierten. Gerade das Bild vom Abstieg des Sohnes konnte ihrer subordinatianischen Christologie dienlich sein. Es ist also nicht das Weihnachtsfest als solches ein „Fest des nizänischen Dogmas“, sondern die nizänischen Theologen haben es durch ihre Deutung als Fest des christlichen *sol inuictus*, der Sonne der Gerechtigkeit und des triumphierenden Herrschers dazu gemacht.

²²⁷ Vgl. Anonymus arrianus, s 1-4 (RechAug 26 [1992] 150-157) mit den Bemerkungen Étaix' (1992, 174). Die ss 1, 2 und 3 zitieren Prov 8,22: *Dominus creavit me in principio*. Alle vier Weihnachtspredigten verwenden den Begriff *factura* für die *creatio* des Sohnes durch den Vater vor der Schöpfung.

²²⁸ Die *sermones* 98 und 63, die zwischen Nativitas und Epiphanie gehalten wurden und sich gegen die mit dem Neujahrsfest verbundenen paganen Bräuche richten, gehen nicht auf die Festhalte ein. S 63 läßt sich sogar genau auf den 4. Januar datieren. Denn dort heißt es: „Es hat einen Festtag begangen, wer gestern nicht in die Kirche, sondern auf ein Feld gegangen ist.“ (S 63,2 [267,33-35]). Dies bezieht sich offenbar auf die Flurumgänge des 3. Januar. Vgl. s 98,3 (391,51-392,62), wo von Flurprozessionen am „übernächsten“ Tag nach dem Kalendenfest die Rede ist.

1 Die Auslegung der Taufe Christi im Jordan

In mehreren Predigten zeigt Maximus die Bedeutung von Epiphanie im Vergleich mit Nativitas auf. Nach s 13a besteht zwischen beiden eine Ähnlichkeit: Hier das reine Wasser, dort die unbeschmutzte Mutter: „(...) einen Sohn gebiert die Mutter, und sie ist keusch; den Christus wäscht das Wasser, und es ist heilig“²²⁹. Doch das Epiphaniegeheimnis übersteigt das Geheimnis der Geburt: Während Maria ihre Keuschheit für sich allein hat, bringt das Wasser auch uns Heiligkeit. Was ihr zuteil wurde (Keuschheit, Heiligkeit, Sündenfreiheit), das läßt das Wasser anderen zuteil werden. Sie gab *ein* Leben, das Wasser aber ist mit Christus Mutter von Völkern.²³⁰

Zwar geht es auch beim Epiphaniefest gewissermaßen um eine Geburt des Erlösers, mit denselben Zeichen und Wundern, aber es enthält ein größeres Mysterium.²³¹ Derselbe Heilige Geist, der Christus im Mutterschoß zur Seite stand, umspült ihn nun im Fluß; der für ihn, Christus, Maria keusch gemacht hat, heiligt nun für ihn die Fluten. Derselbe Vater, der ihn *in uirtute* überschattete, ruft nun *in uoce*; der sich in der Wolke (*umbra*) zeigte, legt nun Zeugnis von der Wahrheit ab.²³² Wurde Christus damals in Stille und ohne Zeugen geboren, so tauft die zweite Geburt den Herrn glorreicher mit einem Bekenntnis der Gottheit (*cum diuinitatis professione*). War damals Josef, den man für den Vater hielt, abwesend,²³³ so zeigt sich nun Gott der Vater, an den man nicht glaubt. Litt damals die Mutter unter dem Argwohn, weil ihr der Vater ihres Kindes fehlte, so wird sie nun geehrt, weil Gott sich zu seinem Sohn bekennt.²³⁴ Die Quintessenz dieser Passage ist die Manifestation des Sohnes in seinem Verhältnis zum Heiligen Geist, durch den er geboren und getauft wurde,²³⁵ und zum Vater, als dessen Sohn er offenbart wurde.

Außerdem wird hier der oben zu s 62 bereits referierte Gedanke von Gottes *faber*-Sein ausgesprochen, allerdings nun mit den Begriffen *artifex* und *architectus*: Er ist ein kluger Architekt, der den Himmel in den Höhen aufgehängt, die Erde in den Tiefen befestigt und das

²²⁹ S 13a,1 (44,15f).

²³⁰ Vgl. ebd. (16-25).

²³¹ Vgl. s 13a,2 (44,26-28). Vgl. ebd. (45,34f): *Praeclarior plane est secunda quam prima natiuitas.*

²³² Ebd. (44,28-45,33).

²³³ Vgl. Protoevang. Iac. 19,2f (SHG 33,106,12-108,16 De Strycker).

²³⁴ Vgl. s 13a,2 (45,35-41).

²³⁵ Vgl. auch ebd. (45,43f): *per spiritum sanctum natus et baptizatus.*

Meer gebändigt hat. Zugleich ist er auf einer spirituellen Ebene ein *artifex*, der den Hochmut auf ein Maß herunterzieht und die äußersten Tiefen der Niedrigkeit erhebt, der in unserem Verhalten die überflüssigen Werke beschneidet und die nützlichen bewahrt. Und schließlich ist er, eschatologisch gesehen, der *artifex*, der die Axt an unsere Wurzel legt, damit der Baum, der die *norma iusta* überschreitet, ausgehauen, entwurzelt und dem Feuer übergeben werde, jener aber, der das Maß der Wahrheit hat, der himmlischen Werkstatt für würdig gehalten werde.²³⁶ Somit begegnet auch hier Gott-Vater als Schöpfer, geistlicher Erzieher und Richter.

Ähnlich wie in s 13a werden auch in s 100 Geburtsfest und Epiphanie gegenübergestellt, und zwar in folgenden Antithesen: *natus hominibus—renatus sacramentis; per uirginem editus—per mysterium generatus; genitus in terra—sanctificatus a caelis; partus uirginis—dei filius; angelis adnuntiantibus—caelis testantibus; mater eum Maria sinu circumfouet—pater eum deus uoce complectitur; mater partui molli blanditur gremio—pater filio pio testimonio famulatur; mater eum adorandum magis ingerit—pater colendum gentibus manifestat*; nur bei der Geburt im Mutterschoß—immer im Schoß des Vaters.²³⁷ Der eigentliche Unterschied liegt demnach darin, daß an Epiphanie das Bekenntnis des Vaters die Gottessohnschaft Christi *offenbar* machte, die bei der Geburt (durch die Jungfräulichkeit der Mutter) nur angedeutet wurde. Dies wird in s 101 durch die Auslegung des Wortes *epiphania* zur Sprache gebracht: „Weil damals der Erlöser zum ersten Mal in der Welt erschienen ist, wird der Tag selbst mit demselben Wort ‚Epiphanie‘ bezeichnet“²³⁸. Zwar war er davor auch schon in der Welt, weil die Welt durch ihn geschaffen ist (*per ipsum factum*). Aber erstmals hat Gott als Christus (*deus Christus*) durch Zeichen und Wunder die Herzen der Gläubigen erleuchtet. Bei der Geburt aus der Jungfrau (*natus ex uirgine*) wurde er nur mit fleischlichen Augen gesehen, nicht mit den Blicken des Glaubens. Nun sind die Augen des Herzens erfüllt, so daß der Verstand erkennt, was das Sehvermögen nicht erkennt. Deshalb können wir in einem geistlichen Licht (*lumen spiritale*) durch den Glauben den Herrn betrachten, den wir nie gesehen haben.²³⁹

An dieser Stelle zeigt sich das zweite Festgeheimnis neben der Manifestation der Gottessohnschaft: die Taufe. Das geistliche Licht,

²³⁶ Vgl. s 13a,2 (45,42-57).

²³⁷ Vgl. s 100,1-2 (398,16-35).

²³⁸ S 101,2 (402,15-17).

²³⁹ Vgl. s 101,2 (402,17-28).

das zu Epiphanie, dem Sichtbarwerden Gottes in Christus, als Voraussetzung auf seiten des Gläubigen gehört, verweist auf die Taufe. Im Mysterium der Taufe des Christen liegt nämlich der eigentliche Sinn der Taufe Christi. Es ist von daher kein Zufall, daß der Bischof gerade an Epiphanie zur Anmeldung der Taufbewerber aufrief.²⁴⁰

Auf den baptismalen Sinn des Epiphaniiefestes kommt Maximus zu sprechen, indem er die Frage nach dem Grund der Taufe des sündenlosen Christus beantwortet. Der Herr ließ sich taufen, „nicht damit er selbst Reinheit erlange, sondern damit er für uns die Fluten reinige“.²⁴¹ So kann das Taufwasser die Gnade weitergeben, die es zuerst—stellvertretend für jedes Taufwasser im Jordan—von ihm erhalten mußte.²⁴² Außerdem habe Christus als *bonus magister* zunächst selbst getan, was er allen zu tun befahl: Er lehrt „nicht so sehr durch Worte als durch Taten“.²⁴³ „Es schreitet also Christus durch die Taufe voran, damit nach ihm die christlichen Gemeinden (*christiani populi*) vertrauensvoller folgen.“²⁴⁴ So hat Christus selbst im Jordan die Taufe, das Heilsgeheimnis der Waschung (*mysterium lauacri*), eingesetzt und alle Sakramente der Kirche initiiert.²⁴⁵ Durch ihn wird die Taufe auch gefeiert.²⁴⁶ Und zudem zielt sie auf ihn: Der Christ wird wie Christus getauft, damit er sein kann, was Christus ist.²⁴⁷ Christus erweist sich somit als Grund, Spender und Ziel der Taufe.

Der Übergang zur Unsterblichkeit in der Taufe ist untrennbar verbunden mit deren sündentilgender Wirkung: in isto per mysterium delicta donantur.²⁴⁸ Durch sein Untertauchen hat Christus,

²⁴⁰ S.o. S. 156-158.

²⁴¹ S 13a,3 (46,68f). Ähnlich s 64,1 (269,17f). Diese Begründung ist zur Zeit des Maximus ein Gemeinplatz: Vgl. z.B. Chrom. tract. 12 (in Mt 3,13-15),4 (CCL 9A,245,28-34 Étaix/Lemarié).

²⁴² Vgl. s 13,1 (51,12f): gratiam[que] quam a Christo suscepit in christianos refundat.

²⁴³ S 100,1 (398,7-10). Ähnlich s 64,1 (269,14-16). Vgl. auch s 13,4 (52,65-67). Dieselbe didaktische Begründung der Taufe Christi gibt auch Chromatius: tract. 12 (in Mt 3,13-15),3 (CCL 9A,244,24f Étaix/Lemarié): Iustum est enim, ut quod quis docet alterum facere, prior incipiat.

²⁴⁴ S 100,3 (399,55-57).

²⁴⁵ S 65,1 (273,9-11): Nam cum baptizatus est dominus, et mysterium lauacri instituit et humanum genus uelut uilem aquam in aeternam substantiam diuinitatis sapore conuertit. S 64,2 (270,56f): Cum ergo Christus dominus initiaret ecclesiae sacramenta, e caelo superuenit columba.

²⁴⁶ S 13,2 (51,18): celebratur per Christum.

²⁴⁷ Vgl. s 13,2 (51,14f): tingui debemus eodem fonte quo Christus, ut possimus esse quod Christus.

²⁴⁸ S 13,2 (51,23).

„das Lamm Gottes, (...) das die Sünden der Welt trägt“ (Jo 1,29), die Sünden weggespült und das Heil aller wiederhergestellt.²⁴⁹ Wie die Taube des Noah mit dem Olivenzweig Sicherheit verkündete, so zeigt die Taube, in der der Heilige Geist sich über dem Jordan offenbart, Sicherheit an, indem sie die Ewigkeit der Göttlichkeit bringt. Wie diese damals das Zeichen des Friedens im Mund trug, so gießt jene die *pax* (*terminus technicus* der Sündenvergebung und Rekonkiliation!) selbst aus: *Christus sui substantia*.²⁵⁰ Noch eine andere Erzählung des Alten Testaments dient dem Prediger zur Erklärung der redemptiven Kraft der Taufe:

Denn wie Elia die Wasser des Jordan geteilt hat, so hat auch Christus eine Trennung der Sünden in demselben Jordan bewirkt: der eine befahl den Wassern, stillzustehen, der andere den Sünden. Und wie unter Elia die Wasser die ursprünglichen Quellen suchten, aus denen sie hervorgegangen sind, so haben sich auch unter Christus dem Herrn Menschen zu ihrem Ursprung (*origo*) umgedreht, aus dem sie in der Kindheit hervorgegangen sind.²⁵¹

Dieser letzte Gedanke der Rückkehr zum Ursprung soll den Psalmers *Iordanus conuersus est retrorsum* auslegen.²⁵²

Die Taufe im Jordan sagt auch etwas über das trinitarische Wesen Gottes aus. In ihr offenbart sich das *mysterium trinitatis*. „Der Vater ist anwesend und der Geist ist anwesend.“²⁵³ Weil beide unsichtbar sind, sind sie in der Stimme bzw. in der Taube herabgekommen. Um der Menschen willen, deren Glaube Sehen und Hören erfordert,²⁵⁴ haben sie sich selbst erniedrigt: „der Geist hat sich in der Taube den Augen unterworfen (*subdit*) (...), der Vater hat sich in der Stimme den Ohren dienstbar gemacht (*subministrat*).“²⁵⁵ Dieser in den Prädikatsverben ausgedrückten Selbsterniedrigung von Vater und Geist entspricht die Demut des Sohnes: In seinem Hinabsteigen in den Jordan zeigt nämlich Christus dieselbe *beneuolentia*, durch die er sich in seinem Leiden der Schande ausgesetzt hat. Er suchte nicht für sich die *gratia*, wollte nicht *particeps gloriae* sein.²⁵⁶ Diese Selbsterniedrigung und

²⁴⁹ Vgl. s 64,1 (269,23-28).

²⁵⁰ Vgl. s 64,2 (270,60-63).

²⁵¹ S 64,3 (271,71-78). Vgl. 2 Kg 2,8.

²⁵² Vgl. ebd. (64-78). Vgl. Ps 114,3.

²⁵³ S 64,2 (270,32f): *pater adest et spiritus adest*. Vgl. ebd. (269,29).

²⁵⁴ Vgl. ebd. (270,36f) u. (38f): *propter nostram credulitatem*.

²⁵⁵ Ebd. (270,37f).

²⁵⁶ Vgl. s 64,2 (269,29-270,32).

Demut wird also als Grundzug des Wesens des dreifaltigen Gottes, nicht nur des Sohnes, für Maximus wie in der Passion auch in der Taufe im Jordan offenbar. Dadurch betont er die Gleichheit der drei Personen. Wie sehr diese Auslegung Maximus als einen Verfechter des Reichsglaubens ausweist, zeigt der Vergleich mit einer zeitgenössischen arianischen Epiphanie-Predigt: Dort wird es gerade als Zeichen der Unterordnung von Geist und Sohn gedeutet, daß diese in der Taube beziehungsweise im Fleisch sichtbar erscheinen, während der Vater allein unsichtbar bleibe.²⁵⁷

Auch der Hinweis auf die Offenbarung der Trinität bei der Taufe im Jordan führt den Gläubigen zum Geheimnis der Taufe hin:

Es ist auch nicht verwunderlich, wenn bei der Waschung des Herrn das *mysterium trinitatis* nicht fehlte, da ja das *trinitatis sacramentum* unsere Waschung vervollständigt (*conpleat*).²⁵⁸

Vermutlich bezieht sich Maximus auf das dreimalige Untertauchen mit den entsprechenden Taufformeln, vielleicht aber auch auf die drei Fragen und Antworten des Taufbekenntnisses.²⁵⁹

2 Die Auslegung von Jo 2,1-11: Weinwunder und Hochzeit

Seine Ausdeutung erfährt das Mysterium der Taufe anhand des zweiten Festinhaltes, des Weinwunders von Kana.²⁶⁰ Denn beide Festinhalte verweisen zeichenhaft aufeinander (*aliud signum de alio contineri*)²⁶¹. Das Füllen der Wasserbehälter mit Wein (durch die Verwandlung des Wassers) zeige, daß durch die Waschung der Körper die Menschen mit der Substanz des Heiligen Geistes gefüllt werden sollen. Dies sei noch klarer gesagt im Wort vom neuen Wein in neuen Schläuchen (Mt 9,17): In der Neuheit der Schläuche sei die Reinheit des Heiligen Geistes und im Wein die Gnade angezeigt.²⁶²

Das Weinwunder symbolisiert für Maximus nicht nur die Verwandlung des Wassers in einen gnadenvermittelnden Zustand; er

²⁵⁷ Vgl. Anonymus arrianus 6 (RechAug. 26 [1992] 159f Étaix).

²⁵⁸ S 64,1 (269,12-14).

²⁵⁹ Zum Ausdruck *symbolum trinitatis* vgl. den Brief Firmilians an Cyprian: Cypr. ep. 75,10f (CSEL 3/2,816,17-818,18 Hartel). Vgl. Carpenter 1942, 1-11; Kelly ²1993, 57-66.

²⁶⁰ Zur Auslegung von Jo 2,1-11 bei Maximus vgl. Smitmans 1966, 138.144.151-153.163.182-186.193f.223.226-230.236f.241.288f; Ramos-Regidor 1966, 44-49; speziell zur baptismalen Interpretation vgl. Pellegrino 1965, 264-268. Zur Taufbedeutung des Weinwunders im allgemeinen vgl. auch Dassmann 1973, 313-316.

²⁶¹ S 65,1 (273,7f).

²⁶² Ebd. (12-15).

deutet es auch auf die baptismale Verwandlung des Menschen. Dies sagt er ausdrücklich den Katechumenen:

[Die Taufe geschieht, damit] euer Verstehen (*sensus*), das durch die Unkenntnis der Dreieinigkeit (*ignorantia trinitatis*) nun kühl ist wie Wasser, durch die Erkenntnis des Heilsgeheimnisses (*agnitione mysterii*) warm werde wie Wein und die brackige und weiche Flüssigkeit eurer Seelen hinüberfließe in die wertvolle und starke Gnade.²⁶³

Die Taufe erscheint hier als Voraussetzung der vollen Erkenntnis des Mysteriums, zu dem freilich bereits in der Taufvorbereitung hingeführt wird. Obwohl also der Boden für diese Erkenntnis schon vor der Taufe bereitet wird, ist der Katechumene noch wie Wasser, kalt und bleich, ein Getaufte aber stark und rot wie Wein. Ein Gläubiger wird wie der Wein desto besser, je älter er wird:

Wie Wein die Bitterkeit ablegt und einen angenehmen Geschmack (*sapor*) und süßlichen Duft annimmt, so legt der Christ im Laufe der Zeit die Bitterkeit seiner Untaten ab und erwirbt sich die Weisheit der Gottheit (*sapientia diuinitatis*) und den Wohlgeruch der Dreieinigkeit (*benevolentiam trinitatis*).²⁶⁴

Die in der Taufe geschehende Verwandlung erscheint somit nicht als punktueller Ereignis, sondern als der Beginn eines langen Prozesses (*successus temporis*).

Das Wein-Wunder verweist über die kognitive und moralische Verwandlung des Täuflings hinaus auf eine eschatologische Dimension des Taufgeschehens: „Denn in diesem Zeichen ist das ganze Heilsgeheimnis der Auferstehung (*mysterium resurrectionis*) enthalten.“²⁶⁵ Durch die Taufe wandelt der Herr das faulige Wasser der Menschheit in eine ewige Substanz mit dem Geschmack der Gottheit (*diuinitatis sapore*).²⁶⁶ Das Wein-Wunder, für sich genommen schon ein großes Zeichen, weil es die Göttlichkeit Christi zeigt („denn niemand kann die Natur ändern außer dem, der der Herr der Natur ist“)²⁶⁷, macht auch glaubhaft, daß ein sterblicher Mensch in Unsterblichkeit verwandelt werden kann.²⁶⁸ Nicht die Namen Wasser und Wein sind wichtig, sondern die *uirtus rerum*: Dem Wein in den Krügen entspricht

²⁶³ S 65,2 (273,20-23).

²⁶⁴ Ebd. (274,41-45).

²⁶⁵ S 101,3 (403,55f).

²⁶⁶ Vgl. s 65,1 (273,9-11).

²⁶⁷ S 101,3 (403,35-41).

²⁶⁸ Vgl. ebd. (41f).

die Gnade des Heiligen Geistes in den Seelen.²⁶⁹ Wie vom schalen Wasser der Geschmack (*sapor*) des besten Weines geschmeckt wird, so kann man vom schalen Fleisch die Weisheit (*sapientia*) der himmlischen Auferstehung kosten.²⁷⁰ Das Wasser, das in Wein verwandelt wird, zeigt die *substantia hominis* an, faulig von ihrer Verfassung her (*conditio*), bleich von Schwäche und kalt vom Tod, die in die Herrlichkeit der Auferstehung zu verwandeln ist, kostbar durch Ewigkeit, farbig durch Gnade und feurig durch den Geist der Unsterblichkeit.²⁷¹ „Durch dieses irdische Zeichen konnte das künftige himmlische Heilsgeheimnis (*futurum caeleste mysterium*) von den Weisen gesehen werden“.²⁷²

Maximus legt nicht nur das Weinwunder, sondern auch die Hochzeit aus: „Damals wurden auch unsere *uota* gefeiert, durch die die Kirche Christus vermählt wurde“²⁷³. So tanzte auch David vor der Bundeslade (2 Sam 6,14), „weil er im Geiste vorhersah, daß in Maria (...) die Kirche ins Ehegemach Christi gelangen werde.“²⁷⁴ Von daher erhält die Taufe des Christen mit den Taufgelübden (*uota*) auch den Charakter der Vermählung (*uota*) mit Christus durch die Gliedschaft in der Kirche.²⁷⁵

Die allegorische Deutung der Hochzeit von Kana ist unabhängig vom Epiphaniiefest entstanden.²⁷⁶ Sie findet sich ohne Bezug zum liturgischen Jahr bereits bei Cyprian²⁷⁷ und wird von Gaudentius in Predigten der Osterwoche aufgegriffen.²⁷⁸ Erst als Jo 2,1-11 zu einer Epiphanie-Perikope wurde, erhielt der 6. Januar auch dieses Festmotiv.²⁷⁹ Dies wurde auch dadurch erleichtert, daß der Gedanke der

²⁶⁹ Vgl. ebd. (43-45.51f).

²⁷⁰ Vgl. ebd. (52-54).

²⁷¹ Vgl. ebd. (56-61).

²⁷² Ebd. (62f).

²⁷³ S 65,3 (274,49-51).

²⁷⁴ S 65,3 (274,51-57).

²⁷⁵ Vgl. s 42,5 (171,92f): „Unsere *uota* werden nämlich gefeiert, wenn die Kirche Christus vermählt wird“.

²⁷⁶ Vgl. Ramos-Regidor 1966.

²⁷⁷ Vgl. Ep. 63,12 (CSEL 3/2,711).

²⁷⁸ Vgl. Gaud. tract. 8 u. 9 (CSEL 68,60-92 Glück). Zum Zeitpunkt (Osterwoche) vgl. Glück 1936, XVIII f. Zu Gaudentius' Auslegung von Jo 2,1-11 vgl. Ramos-Regidor 1966, 36-40.

²⁷⁹ Es läßt sich allerdings nicht entscheiden, ob der Text bewußt für das Epiphaniiefest gewählt wurde oder eher zufällig in einer liturgischen Tradition bereits die Lesung des 6. Januar war, als das Epiphaniiefest eingeführt wurde. Vgl. Lundberg 1942, 18-29 u. Dassmann 1973, 314f.

Vermählung Christi mit der Kirche, wie auch das Beispiel des Gaudentius zeigt, auf die Taufe bezogen werden konnte: Cyprian zufolge wird die Kirche, die *sponsa Christi*, in der Taufe von Christus gereinigt und mit ihm vereint.²⁸⁰

In der Tradition dieser Taufsymbolik stehen auch die Aussagen des Bischofs von Turin. Das Neue ist bei ihm, daß das baptismale Hochzeitsmotiv hier erstmals, wie es scheint, in der Auslegung des Epiphaniiefestes begegnet.²⁸¹ Diese Deutung der Taufe zum Christen als Feier der Vermählung der Kirche mit Christus dürfte für Maximus konkret vorbereitet sein in der origenisch-ambrosianischen Formel *ecclesia uel anima*,²⁸² die das Ineinander von Kirche und individuellem Christen ausdrückt: Kirche wird konkret im einzelnen. Insofern kann die Taufe des einzelnen als Hochzeit der Kirche verstanden werden. Durch sie konstituiert sich gewissermaßen die Kirche als Braut Christi. Umgekehrt ist die Taufe des einzelnen durch diese Deutung als kirchliches Geschehen definiert: Der einzelne kann nicht getauft und das heißt: kann nicht Christ werden, ohne daß er Glied der Kirche wird.

Auch eine Integration der Mariologie in die Ekklesiologie deutet sich bei Maximus an: *in Maria* gelangt die Kirche ins Hochzeitsgemach Christi. Dieser Gedanke kommt noch klarer in einer allem Anschein nach nicht an Epiphanie gehaltenen Predigt, in s 42, zum Ausdruck: Der vor der Bundeslade tanzende David sah im Geiste

²⁸⁰ Vgl. ep. 74,6f (CSEL 3/2,804 Hartel). Ähnlich Hipp. in Dan 1,16 (GCS 1,26,18-20 Bonwetsch) und Orig. in Gen. 10,5 (GCS Origenes 4,100 Baehrens). Schon vor Cyprian hat Tertullian in Jo 2,1-11 ein *testimonium baptismatis* gesehen (De baptismo 9,4 [CCL 1,284 Borleffs]). Der mit dem Brautmotiv zusammenhängende Gedanke Cyprians, die Kirche gebäre Gott in der Taufe Kinder, fehlt bei Maximus.

²⁸¹ Bezeugt ist das Hochzeitsmotiv auch in der syrischen Epiphanie-Verkündigung, und zwar in einem Hymnus, den Lamy Ephräm zugeschrieben hat, dessen Echtheit allerdings von Beck bezweifelt wird. Vgl. hymn. 14 in festum Epiphaniae (1,113-127 Lamy) = Sogita 5 in festum Epiphaniae (CSCO 186, Syr 82, 217-224), dort Nr. 28: „Die Braut, um die du für mich geworben hast, wartet auf mich. * Ich will hinabsteigen, getauft werden und sie heiligen (...).“ (Übersetzung Beck: CSCO 187, Syr 83, 20f). Zur Echtheitsfrage vgl. Beck in CSCO 186, Syr 82, VIII. Sollte Lamy mit seiner Zuschreibung an Ephräm Recht haben, wäre dieser Hymnus das erste Zeugnis für das baptismale Hochzeitsmotiv in der Festausslegung von Epiphanie.—Bar jeder Symbolik ist die Verbindung von Hochzeit und Epiphanie bei Epiphan. Sal. haer. 51,16,7-9 (GCS 31 ,272,4-273,7 Holl/Dümmer), der die Hochzeit zu Kana auf den 30. Geburtstag Jesu und damit auf den 6. Januar datiert.

²⁸² Vgl. z.B. Ambr. Isaac 1,2 (CSEL 32/1,642 Schenkl) u. bes. uirg. 1,31 (16,14-16 Cazzaniga): *sive ecclesia in populis sive anima in singulis dei verbo sine ullo flexu pudoris, quasi sponso innubit aeterno*; vgl. Dassmann 1965, 150-153.

voraus, daß „Maria, von seinem eigenen Samen, in das Brautgemach Christi geführt werde“²⁸³. Dieser Gedanke leuchtet nur ein, wenn man Maria als Bild der Kirche versteht. Es ist anzunehmen, daß diese Deutung den Hörern des Maximus aus uns nicht überlieferten Predigten bekannt war. Maximus dürfte hierin dem Vorbild des Ambrosius gefolgt sein, der immer wieder Maria als Typus der Kirche darstellt.²⁸⁴ Auch die Verbindung dieser Typologie mit dem Brautmotiv findet sich beim Bischof von Mailand: Die Braut des Hoheliedes ist für ihn *Maria in figura ecclesiae*.²⁸⁵ Maximus unterscheidet sich jedoch dadurch von Ambrosius, daß er im Kontext der Auslegung des Tanzes Davids dem Brautmotiv den Gedanken der Mutterschaft hinzufügt: Durch seine Freude habe David uns gelehrt ...

...was wir bei jenen anderen *vota* [denen der Taufe] tun sollten. (...) Die Bundeslade aber, was sollen wir sagen, daß sie ist, wenn nicht die heilige Maria, weil ja die Bundeslade in sich die Tafeln des Testamentes brachte, Maria aber den Erben desselben Testamentes austrug?²⁸⁶

Maria erscheint also in paradoxer Verbindung zugleich als Braut und Mutter Christi. Das oben Dargestellte legt nahe, den Sinn des Brautmotives in der Taufe zu sehen. Es weist demnach sozusagen auf die „menschliche Seite“ der Erlösung hin: ihre konkrete Applikation in der Taufe, die Hochzeit der Kirche mit Christus. Das Muttermotiv läßt sich demgegenüber als Hinweis auf die „göttliche Seite“ der Erlösung verstehen: die Inkarnation des Gottessohnes als Voraussetzung der Taufe. Diesem sachlichen Zusammenhang entspricht die liturgische Verbindung von Weihnachten und Epiphanie: An Weihnachten hatte Maximus über den *aduentus* des Erlösers und damit den Beginn des Erlösungsgeschehens gepredigt; nun zeigt er seiner Gemeinde, auf welche Weise diese Erlösung konkret vermittelt wird, nämlich durch die Taufe.

Aufschlußreich für Maximus' Interpretation des Epiphaniefestes

²⁸³ S 42,5 (171,98f); vgl. ebd. (171,94-100).

²⁸⁴ Vgl. Huhn 1954, 127-190. Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß man bei Maximus ebenso wenig wie bei Ambrosius (vgl. zu diesem Huhn 1954, 271 u. Dassmann 1965, 7) von einer *Marienveneration* sprechen kann. Vgl. Spinelli 1983. Im Gegenteil fällt auf, daß mehrere Vergleiche nicht zu ihren Gunsten ausfallen: Sie ist nicht nur geringer als das Taufwasser (vgl. s 13a,1 [44,15-25]; s.o. S.182), auch von Joseph von Arimathäa wird sie in den Schatten gestellt (vgl. s 39,1 [152,2-16]).

²⁸⁵ Vgl. Ambr. inst. virg. 14 (OOSA 14/2,122 Gori).

²⁸⁶ S 42,5 (171,98f und 171,102-172,108). Zu Ambrosius vgl. in Luc. 6,9 (CCL 14,177,88-178,99 Adriaen).

beziehungsweise der Taufe ist seine Verwendung des Wortes *uota*, ein schillernder Begriff, dessen Bedeutungsbreite der Sinnweite der Taufe entspricht.²⁸⁷ Bisher ist er uns bei Maximus schon in der Bedeutung von „Fest“ und von „Hochzeit“ begegnet. Seine Grundbedeutung, „Gelübde“, von der sich die Bedeutung „Hochzeit“ im Sinne von „Feier der Ehegelübde“ ableitet, dürfte eine weitere Dimension der Taufe erschließen: In der Taufe werden Gelübde abgelegt. So erinnert Maximus in s 17 seine Hörer an das, was sie Gott versprochen haben, als sie das erste Mal die Gnade empfangen.²⁸⁸ Die Taufe umfaßt somit die Gelübde auf die christliche Lebensweise, eine Verpflichtung auf die *praecepta* Christi.²⁸⁹ Wie die Ehegelübde dem Ehepartner gegeben werden, so die Taufgelübde Christus.

Hilft alles bisher Referierte, die Bedeutung der Taufe zu erschließen, so scheint eine Stelle auf das im Anschluß an die Taufe gespendete Sakrament der Eucharistie hinzuweisen:

Auch wir kosten aus denselben Fässern wie jene [Gäste auf der Hochzeit zu Kana], weil, während jene aus ihnen Becher von Wein trinken, wir den Kelch des Heiles empfangen²⁹⁰.

So sehr man indes versucht ist, den *calix salutis* auf den eucharistischen Kelch zu beziehen, muß man doch Folgendes bedenken: Maximus deutet den Wein von Kana ausdrücklich auf das gnadenbringende Wasser der Taufe. Von daher liegt es nahe, auch den Kelch baptismal zu interpretieren. Diese Deutung wird auch durch eine Predigt gestützt, in der Maximus von Wein, Öl und Brot spricht, und zwar genau in dieser Reihenfolge.²⁹¹ Versteht man diese drei Dinge als Symbole der Initiationssakramente und berücksichtigt man die übliche Reihenfolge der Initiationsriten, dann stünde hier der Wein für die Taufe, das Öl für die Salbung und das Brot für die Eucharistie. Auch die zeitgenössische Ikonographie macht eine baptismale Deutung des Kelches plausibel: Auf einem Grabstein in Aquileia aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist das Tauf-

²⁸⁷ Vgl. Eisenhut 1974; Georges ⁹1958, 3555f.

²⁸⁸ Vgl. s 17,3 (65,87f): Videte ergo et uos, fratres, quid promiseritis deo, cum primum gratiam fidei percepistis! Hier bezieht sich Maximus auf die Sorge um die *peregrini*.

²⁸⁹ S.u. S. 202-204.

²⁹⁰ S 102,2 (406,24-26). Vgl. s 101,3 (404,72-74): illos percepisse uini poculum, nos calicem salutis accipere.

²⁹¹ Vgl. s 28,3 (109,68-74). S.u. S. 210, Anm. 413.

becken in Form eines Bechers oder einer Trinkschale dargestellt.²⁹² Aber auch wenn der *calix* bei Maximus sich auf den eucharistischen Kelch bezöge, würde dies nichts am Gesamteindruck der Epiphanie-Exegese ändern: Im Vordergrund steht das Sakrament der Taufe.

Es läßt sich rekapitulieren: Maximus ordnet tendentiell die beiden Inhalte des Epiphaniefestes jeweils einem Festgeheimnis zu. In der Auslegung der Jordantaufe steht vor allem die Manifestation Christi beziehungsweise des dreifaltigen Gottes im Mittelpunkt. Allerdings weist er dabei schon auf das zweite Festgeheimnis, die Taufe, hin: Ihr Begründer, Spender und Ziel ist Christus, und in ihrer Feier begegnet die vollständige Trinität im *sacramentum*. Das Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana dient Maximus hingegen eher dazu, die Menschenseite des Taufgeschehens darzustellen. Zwar offenbart Christus auch durch dieses naturverändernde Wunder seine Göttlichkeit, doch vor allem erscheint die Verwandlung von Wasser in Wein als Zeichen der baptismalen Verwandlung des Menschen in ihrer moralischen und eschatologischen Dimension. Zudem zeigt Maximus in der Auslegung des Hochzeitsmotivs, daß die Taufe nicht einfach einen einzelnen Menschen mit Christus verbindet, sondern nur insofern, als er durch die Taufe Glied der Kirche als der Braut Christi wird. Die eher theologisch-christologische Deutung der Taufe Christi verbindet sich also mit der eher anthropologisch-ekklesiologischen Interpretation des Wunders von Kana zu einem soteriologischen Gesamtbild, in dem die gott-menschliche Polarität des Erlösungsgeschehens zum Ausdruck kommt.

Dabei werden den Katechumenen beiläufig folgende Glaubensinhalte vermittelt (die hier ohne das Fleisch des jeweiligen Verkündigungskontextes referiert werden): Christus ist das Wort, das im Anfang war, aus der Stimme hervorgegangen, Sohn des Vaters, des Schöpfers, Erziehers und Richters, vor aller Ewigkeit durch den Vater gezeugt (*generatur*), von Ewigkeit her bis in alle Ewigkeit im Schoß des Vaters, geboren durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria und so zum *deus uisibilis* geworden. Durch ihn wurde alles geschaffen. Er hat die Taufe als Sakrament der Kirche eingesetzt. Durch die Taufe erlangt man den Heiligen Geist und Christus in seiner *sub-*

²⁹² Vgl. Kötzsche-Breitenbruch 1979, 198f mit Tafel 18a. Auch Pellegrino (1965, 264-266) deutet den Kelch bei Maximus auf die Taufe. Ramos-Regidor (1966, 48f) läßt die Frage in der Schwebe.

stantia, wird man Glied der mit Christus vermählten Kirche, werden die Sünden getilgt, wird nicht nur ein spiritueller Wandel ermöglicht, sondern sogar Unsterblichkeit verschafft. Durch die Taufe oder im Zusammenhang mit ihr lernt man Gott als den Dreieinen kennen, dessen trinitarische Epiphanie bei der Jordantaufe ihn als absteigenden, sich selbst erniedrigenden zeigt.

c *Quadragesima: Dies redemptionis—Tempus caelestis medicinae*

1 *Die Spiritualität der Quadragesima: Fasten, Schriftlektüre, Beten, Almosen*

Die Vorbereitung auf Ostern ist so sehr vom Fasten geprägt, daß Maximus die gesamte Quadragesima auch als „Zeit des Fastens“ (*tempus ieiuniorum*) bezeichnen kann.²⁹³ Wie üblich bedeutet Fasten den völligen Verzicht auf Nahrung bis zum Sonnenuntergang: „(...) weil wir die Quadragesima nicht durch ein vollständiges und einziges Fasten halten können, begehen wir sie immerhin durch eine ununterbrochene Folge von Fasten am Tage“²⁹⁴. In s 36 bringt Maximus das Beispiel eines *dominus*, der das Fasten nur äußerlich hält, nämlich dadurch, daß er erst ißt, wenn die Sonne untergegangen ist.²⁹⁵

Gerade dieses Beispiel zeigt jedoch, daß Fasten für Maximus mehr ist als bloßer Nahrungsverzicht. Fasten bedeutet ihm Entsagung von allem, was sündig ist oder zur Sünde führt: „Es ist nämlich der Wille des Herrn, daß wir von Speisen und ebenso von Sünden Abstand nehmen“²⁹⁶. Fasten meint somit metonymisch christliche Askese überhaupt: ein Leben nach den Geboten Gottes.²⁹⁷

Als Grundbild christlichen Fastens legt der Prediger den Turiner Christen die Wüste nahe, die, real in unbekannter Ferne liegend, ihnen durch die biblischen Erzählungen vom Volk Israel und von Christus in der Wüste nahegebracht wird: „Seien wir nüchtern, seien wir keusch, so besitzen wir, obwohl wir in Städten leben, eine Wüste in unserem Geist!“²⁹⁸ Der Christ soll seinen Körper zum heiligen Ort, zur abgeschiedenen Stätte machen, „wo Speisen fehlen, wo Vergnügungen fehlen, wo, was die Ursache allen Übels ist, auch die Frau

²⁹³ Vgl. s 50a,4 (204,67).

²⁹⁴ S 67,1 (280,11-14).

²⁹⁵ Vgl. s 36,2 (141,23-142,47).

²⁹⁶ S 36,2 (142,41f).

²⁹⁷ Vgl. s 36,4 (143,85f): *Quidquid enim aliud praeter mandatum dei feceris, quamvis abstineas non ieiunas.*

²⁹⁸ S 50,3 (200,111f).

fehlt.²⁹⁹ Um diese mißverständliche Formulierung klarzustellen: Maximus sieht die Ursache allen Übels nicht im *Fehlen* der Frau, sondern in ihrer Anwesenheit. Denn der Teufel „pflegte gläubige Männer durch nichts anderes anzufechten als durch die Frau“³⁰⁰, Adam durch Eva, Petrus durch die Türsteherin, die ihm Anlaß zur Verleugnung seines Herrn gab. „Wo er [der Teufel] eine Frau findet, siegt er, wo er keine Frau findet, zieht er geschlagen von dannen“³⁰¹. Aus diesen Äußerungen, die den begrenzten Horizont von Maximus' Frauenbild offenbaren,³⁰² geht nicht nur hervor, daß Maximus in das Fastengebot auch die sexuelle Enthaltsamkeit einschließt, sondern auch, daß er hauptsächlich Männer anspricht. Diese meint er, wenn er dazu aufruft, „daß wir in der Zeit des Fastens uns (...) von jeder Frau fernhalten, damit nicht Eva mit uns vereint werde und sie uns nicht durch verführerische Überredung von der keuschen Observanz abhalte“³⁰³. Über das Fernhalten vom anderen Geschlecht hinaus betrachtet Maximus den Nahrungsverzicht selbst als wirksamen Schutz gegenüber sexuellen Versuchungen:

(...) der Hunger nämlich ist ein Freund der Jungfräulichkeit und ein Feind der Wollust; das Sattsein aber macht die Keuschheit zunichte und nährt die Lüsternheit.³⁰⁴

Maximus definiert jedoch das Fasten nicht nur negativ als Verzicht auf Vergnügungen wie Tischspiele, die Jagd und Spielen mit Hunden oder auf materielle Güter wie schmutzige Kleidung und geschäftliche Gewinne³⁰⁵; er motiviert es auch positiv, und zwar auf zweierlei Weise: Zum einen vermittelt das Fasten einen Anteil an der Kraft Gottes, da das Fasten eine *uirtus dei* sei. Wie Gott sich der *condicio humana* unterworfen habe, so bringe das Fasten den Menschen durch das *consortium diuinitatis* Gott nahe: „Dies ist nämlich in uns der Anteil an den Kräften Gottes (*uirtutum portio dei*), daß wir häufig fasten, weil

²⁹⁹ S 50a,3 (203,56-58). Vgl. ebd. 4 (204,71-76). Zur Wüste als einzigem Ort, wo es keine Frau gibt, vgl. Apophthegmata Patrum, Sisoës 3 (Textes de Spiritualité Orientale 1,276 Guy).

³⁰⁰ S 76,1 (317,4-7).

³⁰¹ S 50a,3 (203,64f): ubi [diabolus] mulierem inuenit uincit, ubi mulierem non inuenit uictus abscedit (...).

³⁰² S.o. S. 131, Anm. 373.

³⁰³ S 50a,4 (204,67-70).

³⁰⁴ S 50a,2 (203,33f): Famis enim amica uirginitatis est inimica lasciuiæ; saturitas uero castitatem prodigit nutrit inlecebram.

³⁰⁵ Vgl. s 36,4 (143,82-85); s 50a,4 (204,74-76).

Gott selbst immer fastet³⁰⁶. Zum anderen geht es Maximus in seinem Fastenaufruf um das Freisein für Gott (*deo uacere*³⁰⁷): „Keine Taten der Welt sollen Taten der Gottheit behindern“³⁰⁸.

Konkret realisiert sich dieses Freisein im Lesen der Schrift und der Muße zum Gebet. In s 51 legt der Prediger die Antwort Christi auf die erste Versuchung des Teufels in der Wüste in diesem Sinne aus:

Wie gut aber war es, daß er in der Zeit seines Fastens gesagt hat, daß es das Wort Gottes sei, das nährt, um zu zeigen, daß unser Fasten nicht mit weltlichen Angelegenheiten beschäftigt sein soll, sondern an den heiligen Schriften auszuüben ist! (...) Daß das Lesen der heiligen Schriften Leben ist, bezeugt der Herr, wenn er sagt: „Die Worte, die ich gesprochen habe, sind für euch Geist und Leben!“³⁰⁹

Besonders aufschlußreich ist Maximus' Aufforderung in s 36:

Laßt uns den ganzen Tag mit beständigem Beten und Lesen verbringen. Wenn jemand nicht lesen kann, soll er nach einem heiligen Mann Ausschau halten und durch seine Konversation genährt werden.³¹⁰

Vor allem dieses letzte Zitat läßt keinen Zweifel: Maximus fordert zur täglichen privaten Schriftlektüre auf. Nach allem, was wir von der Lesefähigkeit in der Spätantike wissen,³¹¹ dürfte die Mehrheit seiner Gemeinde nicht dazu in der Lage gewesen sein, die Schrift selbst zu lesen. Was in der Formulierung des Maximus als Ausnahme erscheint, daß nämlich jemand nicht lesen konnte, war eher der Normalfall.

Immerhin gibt die Stelle einen Hinweis darauf, daß Exemplare der heiligen Schrift nicht nur im Klerus und Mönchtum, sondern auch unter den Laien von Turin eine gewisse Verbreitung gefunden hatten.³¹² Zugleich belegt sie, daß spätantike Schriftfrömmigkeit sich für den Gläubigen nicht im Hören der gottesdienstlichen Lesung erschöpfte.

³⁰⁶ S 35,4 (138,92-95).

³⁰⁷ S 36,2 (142,36).

³⁰⁸ S 36,4 (143,82f): Nulli actus saeculi actus diuinitatis impediunt (...).

³⁰⁹ S 51,3 (208,79-81.87-89). Vgl. Mt 4,3f. Vgl. den Aufruf in s 66,4 (278,83-85): *esuriamus cibum (...) qui diuinarum scripturarum lectione colligitur!*

³¹⁰ S 36,4 (143,80f).

³¹¹ Vgl. Harris 1989, 285-322.

³¹² Vgl. die Aussage des Johannes Chrysostomus, derzufolge jeder seiner Hörer eine heilige Schrift im Hause besaß, um die Lesung fortzusetzen: Joh. Chrys. in Ioh. hom. 11 (PG 59,77). Turin ist allerdings in keiner Weise mit der schon länger vom Christentum geprägten Weltstadt Konstantinopel vergleichbar.

Das Freisein für Gott verwirklicht sich über die Schriftmeditation hinaus in der Muße zum Gebet,³¹³ im gemeindlichen Dank- und Bittgebet, aber auch im Beten während des ganzen Tages:

Aufstehend beim ersten Licht der Morgendämmerung laßt uns zur Kirche eilen, Gott Dank sagen, um Vergebung der Sünden ersuchen, indem wir um Nachlaß vergangener Vergehen und Wachsamkeit für künftige bitten! Während des ganzen Tages laßt uns beständig beten (...)!³¹⁴

Wenn der Mensch durch Fasten für Gott und das Gebet frei geworden ist, dann nimmt Christus in ihm Wohnung, so daß der Gläubige an nichts anderes mehr denkt als an den Herrn und Erlöser.³¹⁵

Eine weitere positive Begründung des Fastens ergibt sich aus seinem Ziel, der Osternacht. Maximus veranschaulicht die Zielhaftigkeit des Fastens im Blick auf den jahreszeitlichen Wandel der Natur: Wer fastet, pflügt den Acker seines Körpers, um ihn für den himmlischen Samen empfänglich zu machen.³¹⁶

Mit dem Fasten untrennbar verbunden ist für Maximus das Almosengeben. Wer nämlich faste, ohne zu spenden, der spare ja und mache so mit dem Fasten noch ein Geschäft.³¹⁷ Wer aber faste und Almosen gebe, dem nütze beides, sein eigener Hunger und das Sattsein des Armen, weil dieser für den Geber beten solle.

Dies nämlich ist wahre Gerechtigkeit, wenn ein anderer, während du hungerst, von deiner Speise satt wird, und sowohl du dadurch, daß du für deine Vergehen fastest, den Herrn bittest, als auch jener Gesättigte für dich betet.³¹⁸

Diese Verknüpfung von Fasten und Almosen legt einen charakteristischen Zug bei Maximus bloß: Immer wieder verbindet er die Sorge um das geistliche Wohl des einzelnen mit einem sozialen Anliegen; umgekehrt wird jede soziale Forderung spirituell gerechtfertigt. Die biblisch begründbare³¹⁹ soziale Motivation des Fastens findet sich einige Jahrzehnte später auch bei Leo dem Großen.³²⁰

³¹³ Zum Gebet bei Maximus vgl. Pellegrino 1983.

³¹⁴ S 36,4 (143,77-81).

³¹⁵ Vgl. s 50a,4 (204,76-80). Vgl. s 69,2 (288,29-289,32): Wer fastet, denkt mehr an Gott.

³¹⁶ Vgl. s 66,2 (276,23-27).

³¹⁷ Vgl. s 36,4 (143,98-100).

³¹⁸ Ebd. (91-93).

³¹⁹ Vgl. z.B. Jes 58,1-11.

³²⁰ Vgl. Leo M. s 13 (CCL 138,54,11-13 Chavassee).

Über die spirituelle und soziale Dimension hinaus spricht Maximus dem Fasten eine sozusagen politische Funktion zu. Angesichts der Invasion feindlicher Heere verweist er auf Saul, der seine Feinde durch das Fasten überwunden habe, das er für das ganze Volk ausgerufen habe. „Deshalb, Brüder, laßt uns mit aller Sorgfalt (*observatio*) das Fasten halten, das für uns angeordnet wurde, damit wir unsere geistlichen und fleischlichen Feinde überwinden.“³²¹

Insgesamt zeigt sich, daß die Spiritualität des Maximus um die alte Trias von Fasten, Beten und Almosen kreist.³²² Alle drei Elemente erscheinen bei ihm innig miteinander verwoben. Ihre Einheit wird allerdings vom Fasten im Sinne von Askese bestimmt: Das Almosengeben und das Beten (wie auch die Schriftlektüre) erscheinen in erster Linie als soziale und spirituelle Dimension des Fastens.

2 „Taufkatechese“

Wie oben dargelegt, hat der Zusammenfall von Oster- und Tauffeier die Quadragesima zu einer Zeit der Taufvorbereitung gemacht.³²³ Bei Maximus, von dem keine speziellen Taufkatechesen überliefert sind, wird dies in seiner normalen Verkündigung vor der gesamten Gemeinde spürbar. Denn in den Predigten der Fastenzeit häufen sich baptismale Allegoresen.³²⁴ Nachdem an Epiphanie, wie oben gezeigt wurde, die Lesungen von der Taufe im Jordan und der Hochzeit zu Kana zur Einführung in das Mysterium der Taufe gedient haben, erfüllt in der Fastenzeit in erster Linie die Erzählung von der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen diese Funktion. Zwar enthalten die ss 22 und 22a (offenbar die Folgepredigt zu s 22) keinen ausdrücklichen Hinweis auf die Quadragesima, doch sowohl die baptismale und pönitentielle Thematik als auch die Tatsache, daß Jo 4,5-42 im Mailand des Ambrosius die Lesung des zweiten Fastensonntags war, machen es wahrscheinlich, daß die beiden Predigten in der Quadragesima gehalten wurden.³²⁵

Daß Maximus die Lesung von der samaritanischen Frau auf die Taufe bezieht, wird erst gegen Ende von s 22 eindeutig, wenn er sagt:

³²¹ S 69,4 (290,92-94). Vgl. ebd. (290,67-291,99).

³²² Vgl. schon im Alten Testament Tob 12,8 und im Neuen Mt 6,1-18.

³²³ S.o. S. 156-158 und 165f.

³²⁴ Vgl. z.B. für die baptismale Typologie bei Augustinus Grossi 1993, 103-106, bes. 103f.

³²⁵ Vgl. Ramsey 1989, 288, Anm.1, der zu demselben Schluß gelangt.

Dies ist nämlich die Kraft Christi des Herrn, daß jedweder Sünder, der sich mit seinem [Christi] Wasser wäscht, zur Jungfrau wiederhergestellt wird und sich nicht an das erinnert, was er zuvor getan hat, und durch die wiederbelebende Geburt die Unschuld der Kindheit an den Tag legt³²⁶.

Von dieser Aussage her lassen sich die vorhergehenden Ausführungen des Predigers als Hinweise auf Wesen und Elemente der Taufe verstehen: In ihr geht es wesentlich um einen tiefgreifenden Wandel (*meretrix—casta*)³²⁷; dieser Wandel setzt das Bekenntnis der Sünden (*sua peccata cognoscens*) ebenso voraus wie das Bekenntnis des Glaubens an Christus (*confitetur Christum*);³²⁸ es ist dieser Glaube, durch den der Täufling geheiligt wird (*sanctificata per fidem Christi*)³²⁹.

Wesen und Wirkung der Taufe werden noch mehr durch s 22a erhellt, der den Inhalt von s 22 unter Hinweis auf den *ante dies* gehaltenen *sermo* eingangs referiert.³³⁰ Zunächst spielt Maximus wieder, wie schon an Epiphanie, auf die ekklesiologische Dimension der Taufe an: Die samaritanische Frau, „deren ehebrecherischen Schmutz die Quelle Christi beseitigt hat“, versteht er als Allegorie der Kirche *de gentibus congregata*, die ...

... nach fünf Jahrtausenden [fünf Männer!], die sie bereits durchgemacht gemacht, als sie im sechsten Jahrtausend [mit dem sechsten Mann!] sich der Unzucht mit Götzen hingab, ihre Schande durch die ankommende Quelle Christi fortspülte und die Flecken, die sie sich durch ehebrecherische Sakrilegien zugezogen hatte, durch den Glauben an den Erlöser abwusch³³¹.

Die Taufe hat demnach nicht nur eine individuelle, sondern auch eine soziologische Funktion: Indem sie die einzelnen heiligt, schafft sie eine Gemeinschaft der Heiligen.³³²

Wenn man die Betonung des *ex gentibus* und der *fornicatio idolorum* in den Worten des Predigers wahrnimmt, darf man den Kontext nicht vergessen, in dem er predigt: Noch immer werden Götzen und Dämonen verehrt, noch immer gehört ein Großteil Turins den *gentes*.

³²⁶ S 22,3 (85,67-70).

³²⁷ Vgl. s 22,2 (84,46f).

³²⁸ Vgl. ebd. (48f).

³²⁹ Vgl. ebd. (56f).

³³⁰ Vgl. s 22a,1 (87,2-19).

³³¹ S 22a,2 (87,20-27).

³³² Zur Taufbedeutung der Erzählung von der Samaritanerin am Jakobsbrunnen in ikonographischen und literarischen Zeugnissen vgl. Dassmann 1973, 289-298; speziell zu Maximus vgl. Fitzgerald 1988, 147f.

Wenn Maximus sagt, die Kirche, nachdem sie durch den Glanz der Taufe gereinigt sei, erinnere sich nicht der teuflischen *impietas*, sondern erfreue sich der Religion der Wahrheit,³³³ so ist seinen Hörern diese teuflische *impietas* eine alltägliche Realität in den heidnischen Kulte, die ihre Stadt und noch mehr das umgebende Land prägen. Die Initiation reinigt den Christen von den heidnischen Kulte, die nach Maximus alles, Stadt und Land, beschmutzen.³³⁴ Die *purgatio* der Taufe korreliert somit der *pollutio* der Idololatrie.³³⁵ So schenkt die Taufe dem Menschen, der bisher an den alten Kulte teilgenommen hat, eine neue Geburt.³³⁶

Im folgenden Abschnitt elaboriert Maximus den Gedanken einer zweifachen Wirkung der Taufe. Einerseits löscht sie das Feuer der Hölle aus, andererseits schenkt sie Leben. Sie öffnet die Hölle und den Himmel, so daß Freiheit von der Unterwelt und Gnade aus dem Himmel gewährt werden.³³⁷ „Vom Himmel wird das Leben heruntergebracht, der Tod wird zerstört im Tartarus.“³³⁸ Darin zeigt sich die eschatologische Bedeutung der Taufe: Sie befreit von der Sündenstrafe (*poena*) und führt jene, die auferstehen und herrschen werden (*resurrecturis, regnaturis*), in die Herrlichkeit (*gloria*), ins Paradies (*paradysus*).³³⁹

Als weitere Allegorie der Taufe erscheint dem Prediger die Erzählung vom Feld des Töpfers, das mit dem Blutgeld des Judas gekauft wurde: Dieses Feld ist die ganze Welt, denn das Blut des Erlösers hat

³³³ Vgl. s 22a,2 (87,30-88,32): Posteaquam enim ecclesia baptismi nitore purgata est, diabolocae impietatis non meminit religione ueritatis exultat (...).

³³⁴ S.o. S. 102f und 139.

³³⁵ Es fällt auch auf, daß Maximus die Taufe mit Vorliebe als *lavacrum* bezeichnet. Nach Loi 1969, 67-84, hat *lavacrum* im Populärlatein die Bedeutung von *mundatio* erhalten. Zu *lavacrum* als Synonym für *baptismus* bei Augustinus vgl. Grossi 1993, 102f.

³³⁶ Was Maximus in s 22a über das Heidentum sagt, gilt nach einer anderen Quadregesimalpredigt, s 58, *mutatis mutandis* auch für jenes *adulterium religionis*, das der Häretiker begeht. Am Beispiel des Judas, der sich selbst verurteilt und gerichtet habe, zeige sich das Schicksal des Häretikers, der im Bewußtsein seiner Tat sich selbst verdamme: „Der Häretiker, sage ich, wird durch dieselbe Strafe gerichtet wie Judas.“ Während Judas Christus den Verfolgern ausgeliefert habe, verfolge der Häretiker Christus täglich, „denn der Häretiker verfolgt den Herrn, wenn er ihn seiner Göttlichkeit beraubt und behauptet, er sei ein Geschöpf“ (vgl. s 58,3 [233,60-234,77]). Offenbar denkt Maximus hier an Arianer.

³³⁷ Vgl. s 22a,3 (88,41-89,64).

³³⁸ Ebd. (89,64f).

³³⁹ Vgl. ebd. (88,58-89,61).

das Heil der ganzen Menschheit erkaufte.³⁴⁰ Der Töpfer, dem dieses Feld gehört, ist niemand anderes als der Schöpfer der Welt, der den Menschen mit seinen Händen geformt hat (*formauit*) (Gen 2,7) und durch seinen Christus neugeformt hat (*reformauit*) (2 Kor 3,18).³⁴¹ Auf diese Neugestaltung (*reformatio*), Wiederherstellung (*reparatio*) und Aufrichtung (*resurrectio*) des Menschen in der zweiten Geburt (*secunda natiuitas*) weist auch der Zweck des gekauften Feldes hin: Dort sollen *peregrini* begraben werden. Diese *peregrini* sind die „Christen, die, der Welt entsagend und nichts in ihr besitzend, im Blut Christi ruhen“³⁴². Diese durch das Erlöserblut erkaufte Beerdigungsstätte ist die Taufe ...

... in der wir den Sünden sterben, den bösen Taten begraben und zu einer erneuerten Kindheit wiederhergestellt werden (...). Die Taufe, sage ich, ist die Beerdigungsstätte des Erlösers für uns, denn dort zerstören wir unsere frühere Lebensweise und dort empfangen wir ein neues Leben.³⁴³

Auch die Gestalt des Paulus, der durch den himmlischen „Blitzschlag“³⁴⁴ „vom Juden zum Christen, vom Gotteslästerer zum Apostel, von Saulus zu Paulus“ wurde,³⁴⁵ dient Maximus als paradigmatische Veranschaulichung der baptismalen Verwandlung des Menschen.

Diese neutestamentlichen Typen bzw. Allegorien des Taufgeschehens werden durch eine Reihe alttestamentlicher Voraus-Bilder des Taufgeheimnisses ergänzt: die Flut, welche die Ungerechtigkeit weggespült und nur den Gerechten, Noah, übriggelassen hat;³⁴⁶ das Gespräch mit Gott und der Empfang des Gesetzes, deren Moses durch die vierzig Tage seines Fastens würdig wurde;³⁴⁷ das Rote Meer, durch welches das Volk, unbeschadet wie durch die Wasser der brennenden Gehenna, aus dem Ägypten dieser Welt zieht;³⁴⁸ die Fluten des Jordan, durch die das Volk Israel ins Gelobte Land gelangt;³⁴⁹ das

³⁴⁰ Vgl. s 59,2 (236,19-237,40). Vgl. Mt 27,3-10.

³⁴¹ Vgl. ebd. 3 (237,41-59). Vgl. Ambr. in Luc. 10,95f (CCL 14,373,902-913 Adriaen).

³⁴² Ebd. 4 (237,64-66).

³⁴³ Ebd. (238,77-82).

³⁴⁴ Vgl. s 35,2 (137,49f): *fulgoris caelestis eum terrore percussit*.

³⁴⁵ S 35,2 (137,56f). Vgl. ebd. (47-59); s 50,2 (198,67-199,78).

³⁴⁶ Vgl. s 50,2 (198,51-66). Vgl. ebd. 3 (199,83-87). Vgl. Gen 7,17-20.

³⁴⁷ Vgl. s 35,4 (138,89-91). Vgl. Ex 24,18; 31,18; 33,1; Dt 9,9-11.

³⁴⁸ Vgl. s 67,3 (281,55-282,61). Vgl. Num 33,1-49.

³⁴⁹ Vgl. s 67,3 (281,40-55). Vgl. Num 33,1-49 u. Ps 113,3.

(das alttestamentliche Gesetz symbolisierende) Wasser von Mara, das Mose mit dem (das Kreuz des Herrn präfigurierenden) Süßholz weich gemacht hat;³⁵⁰ der himmlischen Regen, den Elia durch vierzigtagiges Fasten verdient hat und der den Himmel geöffnet und die Erde fruchtbar gemacht hat³⁵¹.

Während diese Bilder das Taufgeschehen veranschaulichen, wird es theologisch von Christus her gedeutet. Dieser habe als der zweite Adam die Unsterblichkeit wiederhergestellt, die der erste Adam durch seine freßsüchtige Unmäßigkeit verwirkt habe; in der Wüste, in die Adam wegen der Verletzung von Gottes Gebot geschickt worden war, erfüllt Christus die Gebote Gottes.³⁵² An diesem antitypischen Verhältnis verdeutlicht Maximus ein Grundprinzip des gesamten inkarnatorischen Heilsgeschehens: die Negativ-Analogie von Heilsverlust und Heilsgewinn.

Der Erlöser tat dies nämlich, damit er die Vergehen auf denselben Pfaden reinige, auf denen sie begangen wurden (...). Deshalb und deswegen wollte er in allem in der Ähnlichkeit Adams geboren werden, damit er in der Ähnlichkeit Adams alle Sünden des Menschen auflöse.³⁵³

Gerade im Vergleich mit dem ersten Adam wird jedoch auch die Besonderheit Christi deutlich: Er wurde durch den Geist Gottes im Mutterschoß geformt (*dei spiritu formatur in utero*), der niemals durch Begehren verletzt worden ist (*numquam concupiscentia uiolatum*); er ist Sohn Gottes dem Wesen nach (*filius dei substantia*), nicht Geschöpf (*creatura*) wie Adam.³⁵⁴ Das Heilsgeheimnis der jungfräulichen Geburt ist die Sündenfreiheit Christi,³⁵⁵ unabdingbare Voraussetzung seines Heilswirkens.

Während durch die Adam-Christus-Parallele das Heilsgeschehen in Christus von der Inkarnation her gedeutet wird, versäumt Maxi-

³⁵⁰ Vgl. s 67,4 (282,62-85). Vgl. Ex 15,23-25. Vgl. Hier. ep. 78,7 (CSEL 55,60,16-23 Hilberg).

³⁵¹ Vgl. s 35,4 (138,81-89); 52,1 (210,9-22). Vgl. 1 Kg 18,41-46.

³⁵² Biblische Grundlagen der Adam-Christus-Parallele sind Röm 5,12-21 und 1 Kor 15,45-47. Von daher hat sich der Gedanke von Christus als zweitem Adam bei den Kirchenvätern verbreitet. Vgl. z.B. zu Augustinus Geerlings 1978, 74-77 und zu dem Maximus näherstehenden Bischof von Mailand Ambr. in Luc. 4,6f (CCL 14,107,66-108,98 Adriaen).

³⁵³ S 50a,2 (202,25f und 203,36-38).

³⁵⁴ Vgl. ebd. (203,40-46).

³⁵⁵ Vgl. s 66,4 (277,68-278,73).

mus es nicht, auch den Tod des Herrn soteriologisch zu interpretieren. Gelegenheit dazu bietet ihm die Lesung vom Schweigen des Herrn vor Pilatus. Dabei greift der Prediger auf den zu seiner Zeit beliebten Vergleich des schweigenden Christus mit Susanna zurück.³⁵⁶ Wie diese schweige der Herr, weil er keine Verteidigung brauche. Denn seine Verurteilung bedeute einen Sieg: Indem er sein eigenes Leben verliert, gewinnt er das Leben für alle. Das Schweigen Christi in der Passion verweist somit auf den heilvollen Sinn seines Todes.³⁵⁷ Aus einer anderen Predigt der Quadagesima geht hervor, daß dieser Tod seine Sühnekraft durch das zugehörige Leiden erhält.³⁵⁸

Wenn Maximus auch in seinen Hinweisen zur Heilsbedeutsamkeit von Inkarnation und Tod des Herrn nicht immer ausdrücklich auf die Taufe zu sprechen kommt, so wird spätestens in s 111 der Zusammenhang deutlich. Hierin nämlich interpretiert er in Anschluß an Gal 3,27 das Taufgeschehen als ein Bekleiden mit Christus. Dadurch erscheint die Taufe als konkrete Applikation der in Christus geschehenen Erlösung auf den einzelnen Menschen. Dieses Bekleiden geschieht auf zweierlei Weise: durch die Wiedergeburt in der Taufe des Herrn (*induere domino gratia*) und durch ein Leben nach seinen Geboten (*induere domino praeceptis*).³⁵⁹ Dieselbe Doppelheit drückt Maximus auch aus, wenn er sagt, die Katechumenen sähen das Mysterium der Trinität erst, wenn ihnen der Himmel einerseits durch ihre Tugenden und andererseits durch den Glauben offenstehe.³⁶⁰ Glaube und Tugend entsprechen auf seiten des Menschen der von Gott geschenkten Gnade und seinen Geboten.³⁶¹

³⁵⁶ Vgl. ss 57 u. 58 (228-234). Vgl. Dan 13,1-64. Für die Beliebtheit des Susanna-Motivs gibt es literarische wie ikonographische Zeugnisse. Vgl. Schlosser 1965, 243-249 und ergänzend dazu Dassmann 1973, 270-273 sowie die in Santagata 1983, 3337f angegebene Literatur. Vgl. bes. Ambr. in Luc. 10,97 (CCL 14,373,927-374,938 Adriaen).

³⁵⁷ Vgl. s 57,1 (228,3-33).

³⁵⁸ Vgl. s 111,3 (432,68f): *praeuocationem Christi redemit passio (...)*.

³⁵⁹ Vgl. s 111,3 (432,59f), wo der Prediger die Katechumenen aufruft: *Induamur ergo domino tam gratia quam praeceptis!*

³⁶⁰ Vgl. s 52,3f (211,51-53.60-62.65f): *Tunc enim poterit quis trinitatis aspicere diuina mysteria, cum caelos sua uirtute habuerit apertos (...). Puto autem eos [caelos] aliter aperiri non posse, nisi clauis Petri apostoli sumpserimus (...). Clauem Petri fidem esse dixerim Petri (...).*

³⁶¹ Zum Zusammenspiel von Glaube und Gnade im Taufgeschehen vgl. s 111,3 (431,57-432,58): *Sic autem credimus Christum, si eius gratiam nos fideliter induamus.*

Maximus hat sich offenbar mit dem Einwand auseinanderzusetzen, daß angesichts der Allmacht Gottes die Erlösung nicht unbedingt durch die Taufe geschehen müsse. Er formuliert diesen Einwand folgendermaßen:

Gott hätte dem Menschen doch die Sünden, die er sich durch Adam zugezogen hat, so nachlassen und ihm die Gnade der Unsterblichkeit derart schenken können, daß er nicht von neuem geboren werden mußte.³⁶²

Demgegenüber besteht Maximus auf der Heilsnotwendigkeit der Taufe. Er begründet sie mit dem unveränderlichen *ordo praeceptorum*, mit der Unumstößlichkeit des Gesetzes, das Gott Adam gegeben und gegen das dieser verstoßen hat:

Weil der Wortlaut des Gesetzes nicht geändert werden konnte, wurde die dem Gesetz unterworfen Person geändert (...). [Der Herr] erbarmt sich auf solche Weise, daß er das Gesetz nicht verletzt³⁶³.

Der *ordo praeceptorum* erfüllt in der Vorbereitung auf die Taufe eine wichtige Funktion. Bereits an Epiphanie hat Maximus *praeceptum* sozusagen als Grundbegriff seiner Verkündigung eingeführt, als er sagte, Christus lege sein Haupt dorthin, wo er ein *domicilium caelestium praeceptorum* finde.³⁶⁴ Nun, in der Fastenzeit, betont der Bischof, die *praecepta* seien eine bittere Medizin des Arztes Christus,³⁶⁵ mit ihnen schlage er die Sünden, um sie zu heilen.³⁶⁶ Die Erkenntnis der *fidei christiana mandata* führe zur Einsicht in die eigenen Sünden, zur *conscientia peccatorum*.³⁶⁷ Und wenn Maximus in den Kartagen ausdrücklich davon spricht, man werde durch die Unterweisung in den einfacheren *praecepta* für die himmlischen *secreta* fähig gemacht, wird die taufvorbereitende Funktion der *praecepta diuina* vollends deutlich.³⁶⁸

Die Gnade aber gilt es nach der Taufe durch ein tugendhaftes Leben aufrechtzuerhalten. Denn „wenn nicht unser alter Mensch

³⁶² S 111,2 (430,17-19).

³⁶³ S 111,2 (431,32f u. 42f). Vgl. den ähnlichen, aber begrifflich anders gefaßten Gedanken bei Ambr. in Luc. 4,7 (CCL 14,108,96-98 Adriaen).

³⁶⁴ Vgl. s 100,2 (399,42f). Vgl. Mt 8,20.

³⁶⁵ Vgl. s 35,1 (136,5-12).

³⁶⁶ Vgl. ebd. 2 (137,42-44).

³⁶⁷ Vgl. s 25,1 (97,15-22). S 25 gehört zumindest thematisch zur Fastenzeit.

³⁶⁸ Vgl. s 29,1 (112,26-28). Zum *praecepta*-Begriff in den Fastenpredigten vgl. auch s 35,3 (137,66-138,67); ebd. 4 (138,89-91 u. 139,99-102); s 36,4 (143,85f); 50,2 (198,67-199,68); s 50a,3 (203,50f); s 111,3 (432,59f).

geändert wird, verfolgt die Strafe des Gesetzes die neue Person“.³⁶⁹ Der Gedanke der postbaptismalen Bewährung der Gnade führt zu einem Problem, das Maximus ebenfalls in mehreren Predigten der Quadragesima thematisiert: die Frage nach der Möglichkeit der Vergebung jener Sünden, die man sich erst nach der Taufe zuschulde kommen läßt.

3 *Quadragesima als Zeit der Buße*³⁷⁰

Alle überlieferten Quadragesimalpredigten des Maximus richten sich nicht nur an Taufbewerber, sondern auch an die schon getauften Christen. Diese sollen durch ihre Gebete und ihr Fasten die Kompetenten begleiten. Denn: „Dies also ist das Verdienst derer, welche die Fasten halten, daß durch ihre Gebete (...) ihre Brüder wiedergeboren werden.“³⁷¹ Darüber hinaus dient die Einhaltung der Quadragesima den Getauften selbst zur Erneuerung der in ihrer Taufe geschehenen Verwandlung.

Ein Paradebeispiel der postbaptismalen Realisierung des baptismalen Wandels bieten die schon genannten ss 22 und 22a: das Almosengeben. Den Ausgangspunkt beider Predigten bildet der Vers Sir 3,33 „Wie Wasser Feuer auslöscht, so löschen Almosen die Sünde aus“. Maximus gebraucht für das Almosen nicht nur eine baptismale Metaphorik (z.B. *sucus, refrigerium*³⁷², Flecken reinigen³⁷³), er nennt die Mildtätigkeit (*misericordia*) sogar die „eine und einzige *virtus*“, die „der Erlaß (*redemptio*) aller Vergehen ist“³⁷⁴. Sie wird dadurch der Taufe nicht nur parallelisiert, sondern in gewisser Hinsicht über diese gestellt, was Maximus in der Folgepredigt, s 22a, auch ausdrücklich tut:

Deshalb ist Almosengeben gewissermaßen eine andere Waschung der Seelen, so daß, wenn vielleicht jemand nach der Taufe aus menschlicher Schwäche ein Vergehen begangen hat, sie über ihn komme, so daß er durch Almosen wieder gereinigt werde, wie der Herr sagt: ‚Gebt Almosen, und seht, alles ist euch rein.‘ [Lk 11,41]. Unbeschadet des

³⁶⁹ S 111,3 (431,52-54).

³⁷⁰ Vgl. Fitzgerald 1988, 229-257.

³⁷¹ S 52,2 (211,43-45). Vgl. s 35,4 (138,82-87): Das vierzigstägige Fasten des Elia, das den Himmel geöffnet und die Erde fruchtbar gemacht hat, geschah *in figuram*, „damit auch wir, die wir während der vierzig Tage fasten, den geistlichen Regen der Taufe verdienen, damit auch *für unsere Brüder* ein himmlischer Schauer von oben auf den ausgedörrten Boden der ganzen Welt herunterströme“ (Hervorh. A.M.).

³⁷² Vgl. 22,1 (83,1).

³⁷³ Vgl. z.B. ebd. (20f).

³⁷⁴ Ebd. (21-23).

Glaubens (*salua fide*) würde ich sagen: Mehr Nachlaß gewährt das Almosen als die Waschung (*indulgentior est elemosina quam lauacrum*). Die Waschung nämlich wird einmal gegeben, und die Vergebung (*uenia*) wird einmal gewährt, das Almosen aber erwirkt dir Vergebung, sooft du es gibst.³⁷⁵

Diese so gewagt erscheinende Höherwertung des Almosens gegenüber der Taufe, jedenfalls sofern es um die sündennachlassende Wirkung geht, war bei den Kirchenvätern nicht ungewöhnlich.³⁷⁶ Interessant erscheint jedoch, welche Sünden durch die Almosen vergeben werden. Maximus nennt als Beispiele Diebstahl und Ehebruch.³⁷⁷ Dadurch unterscheidet er sich von Augustinus, demzufolge Ehebruch wie auch Götzendienst und Mord nicht aufgrund von Almosen vergeben werden kann.³⁷⁸ Der Bischof von Turin liegt eher auf der Linie des Hieronymus, der Zahl und Art der Sünden, die durch Almosen vergeben werden, nicht zu beschränken scheint.³⁷⁹ So hat Maximus schon in der Vorbereitung auf Weihnachten, ebenfalls unter Hinweis auf Sir 3,33, gesagt: „Kein Vergehen ist nämlich so schwerwiegend, daß es nicht durch Enthaltbarkeit fortgespült und durch Almosen getilgt werden könnte.“³⁸⁰

Auch in einem anderen Zusammenhang, in der Osterpredigt s 53, erweist sich Maximus als erstaunlich bereitwillig, Vergebung zuzusprechen: An Ostern werde aufgrund der Gnade des Tages die *uenia* der Sünden gewährt. Wenn auch diese *uenia* vermutlich nicht die Teilnahme an der Eucharistie gestattete, so besaß sie doch rechtliche

³⁷⁵ S 22a,4 (89,67-74).

³⁷⁶ Vgl. z.B. Gaud. tract. 13,20 (CSEL 68,119f Glück) und Hier. in ps. 133 (CCL 78,289f Morin), die sich beide ebenfalls auf Sir 3,33 stützen. Vgl. Ramsey 1982, 242f und Fitzgerald 1989a, 451-455. Zangara (1992, 494, Anm.6) bemerkt, daß Maximus nicht von einer theologischen Höherwertigkeit des Almosens gegenüber der Taufe spricht, sondern lediglich seine praktische Wiederholbarkeit hervorhebt.

³⁷⁷ Vgl. s 22,1 (83,13f und 20f). Die pauschale Feststellung Fitzgeralds (1989a, 453) „What sins were or were not forgiven through Almsgiving is not clear“ ist demnach zu revidieren. Vgl. zum ganzen Kontext die umfassende Darstellung Fitzgerald 1988.

³⁷⁸ Vgl. z.B. Aug. fid. et op. 19,34 (CSEL 41,79f Zycha). Diese Sündentrias entnimmt Augustinus der afrikanischen Bußtradition.

³⁷⁹ Vgl. Hier. in Ps. 133 hom. 46 (CCL 78,287-290 Morin). Dasselbe Verständnis der Sühnkraft von Almosen findet sich einige Jahrzehnte später bei Leo I., der wie Maximus sich auf Sir 3,33 beruft: s 49,6 (CCL 138,290 Chavasse); vgl. ss 7 (29); 20,3 (83); 46,4 (273) und 74,5 (460).

³⁸⁰ S 61,1 (244,19-22). Vgl. ebd. 2 (244,23-30) das Lob auf die *elemosina*, welche die *incendia delictorum* überwinde und gewissermaßen Gott zwingt, seinen Urteilspruch über uns aufgrund unserer Taten zu ändern.

Bewandtnis: Sie ermöglichte die Teilnahme an den *uota publica*, also den Übergang in einen gelockerteren Büsserstatus.³⁸¹

Wenn Maximus an der zitierten Stelle aus s 22a davon spricht, daß, in Parallele zur nur einmal gespendeten Taufe, die *uenia* lediglich einmal gegeben werde, bezieht er sich vermutlich auf die Kirchenbuße. Dieses Zitat wäre dann das einzige Zeugnis für die Praxis der kanonischen Buße in Turin an der Schwelle des 5. Jahrhunderts; aus zeitgenössischen Äußerungen, etwa des Ambrosius und des Augustinus, wissen wir, daß diese in der Großkirche nur ein einziges Mal gewährt wurde.³⁸² Auch die Hervorhebung der Einmaligkeit der Taufe bei Maximus schließt aus, daß er die von den Novatianern propagierte Wiedertaufe praktiziert hat.³⁸³ Allerdings deutet bei Maximus auch nichts auf eine direkte Auseinandersetzung mit novatianischen Gruppen hin: Während nämlich in der zeitgenössischen italischen und gallischen Literatur dem Novatianismus durch eine Betonung der Bußmöglichkeit begegnet wird, fehlen bei Maximus gänzlich ausdrückliche Erwähnungen der Kirchenbuße.³⁸⁴

Freilich ist der *Gedanke* der Buße in den Predigten des Turiners nicht völlig abwesend. Der Akzent liegt allerdings weniger (gleichsam rückblickend) auf der Sühne der Vergehen oder auf einer *satisfactio congrua*, wie sie etwa Augustinus für jede Sünde für nötig hält,³⁸⁵ als vielmehr (sozusagen vorausschauend) auf der *redemptio peccatorum* oder der Reinigung des Menschen. Nach Fitzgerald liegt dies daran, daß die theologische Perspektive, aus der Maximus das christliche Leben deutet, eher baptismal als pönitentiell ist.³⁸⁶ Diese baptismale Per-

³⁸¹ Vgl. s 53,3 (216,73-83). Zu den Bußstufen vgl. Fitzgerald 1988, 506-509.

³⁸² Vgl. Ambr. paen. 2,10,95 (CSEL 73,200,34-201,39 Faller); Aug. ep. 153,7 (CSEL 44,401,20-464,2 Goldbacher). Zu Ambrosius vgl. Piredda 1995, 243-261.

³⁸³ Vgl. Frend 1952, bes. 129f; Vogt 1968, 168-178 (zu Novatian) und 221-227 (zu den novatianischen Gegnern des Ambrosius); Cereti 1977, 287-319; Fitzgerald 1988, 250-256 u. 487-489.

³⁸⁴ Vgl. Fitzgerald 1987, 468-476. Ambrosius zum Beispiel schrieb *De paenitentia* gegen die Novatianer in Norditalien.—Maximus verwendet den Begriff *paenitentia* unspezifisch: Zweimal spricht er von dem *baptismus paenitentiae* Johannes' des Täufers, das durch die Gnadentaufe Christi überflüssig werde (vgl. s 62,3 [263,81-83] u. s 99,4 [396,67-69]); einmal nennt er die Rückgabe des Verräterlohnes durch Judas einen *actus paenitentiae*, der das *scelus conscientiae* nicht beseitigt habe (vgl. s 59,1 [236,5f]), und einmal erklärt er zum Ziel seiner Gerichtspredigt, *ad paenitentiam in lacrimas* zu führen (vgl. s 42,4 [171,76f]).

³⁸⁵ Vgl. z.B. Aug. ench. 19,70 (CCL 46,87,6-8 Evans).

³⁸⁶ Vgl. Fitzgerald 1987, 475.

spektive erklärt sich zumindest zum Teil aus der missionarischen Situation der Kirche von Turin, in welcher der Taufe als Eingangspforte zum Christsein eine weitaus größere Bedeutung zukommt als in bereits stärker christianisierten Städten.

Liest man nur die ss 22 und 22a, so mag man den Eindruck gewinnen, Maximus habe ein sehr äußerliches Verständnis sündenvergebender Werke vertreten, so als müsse den Taten keine innere Haltung entsprechen: Ihm zufolge kann man durch Almosen die Unschuld sozusagen erkaufen.³⁸⁷ Dieser Eindruck erweist sich spätestens dann als trügerisch, wenn man die Predigtreihe über das Gespräch Christi mit dem Schächer am Kreuz in Betracht zieht. Das Thema legt nahe, daß auch diese Predigten während der Quadragesima gehalten wurden. In ihnen setzt sich Maximus mit der vielleicht von unzufriedenen Büßern aufgeworfenen Frage auseinander, ...

... warum jemandem, der solcher Untaten schuldig ist [wie der Dieb am Kreuz], vom Erlöser so schnell das Paradies verschafft wird, während andere durch viele Tränen und häufiges Fasten kaum die Vergebung ihrer Vergehen erwirken!³⁸⁸

Der Grund, antwortet Maximus, sei vielfältig. An erster Stelle nennt er die Glaubenshingabe (*deutio fidei*) des Diebes. Die Größe dieses Glaubens zeige sich darin, daß der Schächer Christus nicht etwa wegen seiner gegenwärtigen, sondern wegen seiner zukünftigen Bestrafung angefleht habe.³⁸⁹ Diese Äußerung kann als Seitenhieb gegen Christen verstanden werden, die sich über ihre Kirchenstrafe beschwerten, ohne an die eschatologischen Strafen zu denken. Vor allem aber bestehe die *fidei plena deuotio* darin, daß der Dieb auf die Macht und Göttlichkeit Christi gerade angesichts von dessen Erniedrigung vertraut habe:³⁹⁰

Darin liegt nämlich der Weg allen Heils, daß der Erlöser dann als Herr der Herrlichkeit erkannt wird, wenn man sieht, daß er im Erleiden der Niedrigkeit gekreuzigt wird.³⁹¹

Mit der Erkenntnis der Herrlichkeit des Gekreuzigten geht die Einsicht in den Grund seines Leidens einher: „Er [der Dieb] verstand,

³⁸⁷ Vgl. s 22,1 (83,15).

³⁸⁸ S 74,1 (309,14-17).

³⁸⁹ Vgl. s 74,1 (309,17-25).

³⁹⁰ Vgl. ebd. (25-28); ebd. 3 (310,41-45).

³⁹¹ S 75,2 (314,35-37).

daß er [Christus] (...) diese Wunden für die Verbrechen anderer aushielt³⁹². Diese Einsicht weckt in ihm Liebe zum Herrn:

Nachdem er seine eigenen Wunden am Körper Christi erkannt hatte, begann er, um so mehr zu lieben (...). Der am Kreuz hängende Dieb liebt den Herrn also mehr, wenn er seine Wunden sieht.³⁹³

Dieser durch Gotteserkenntnis in der Demutsgestalt und Liebe für den Gekreuzigten interpretierte Glaube ist es, von dem Maximus sagt, er bedecke die Sünden völlig, überwinde die Verbrechen und mache aus Dieben Unschuldige.³⁹⁴

Am Beispiel des Petrus, durch seine Glaubensschwäche während der Passion Gegenbild des glaubensstarken Schächers, veranschaulicht Maximus einen weiteren Aspekt der zur Sündenvergebung führenden Umkehr: die Reue.³⁹⁵ Während das Verhalten des Petrus die negative Folie zum Glauben des Schächers bietet, wird es seinerseits vor dem Hintergrund von Adams Vergehen beleuchtet. Anders als dieser bricht Petrus in Tränen über seine Untat aus.³⁹⁶ Die *lacrimae* gelten im antiken Kontext als Metapher für Trauer.³⁹⁷ Indem die Kirchenväter sie auf die Reue übertrugen, interpretierten sie diese als Trauer über die eigenen Sünden.³⁹⁸ Auf die heilende Kraft der Tränen war Maximus schon in der Vorbereitung auf Weihnachten zu sprechen gekommen, als er von den Flecken der Sünden sprach, die durch Tränen bereinigt werden.³⁹⁹

Interessanterweise verteidigt Maximus die Tränen als „stille Bittgebete“⁴⁰⁰ im Vergleich mit dem verbalen Sündenbekenntnis:⁴⁰¹ „Es wäscht nämlich die Träne ein Vergehen, dessen verbales Bekenntnis Schande bereitet.“⁴⁰² Das Bild des *lauacrum lacrimae* parallelisiert die

³⁹² S 74,3 (310,53-55).

³⁹³ Ebd. (310,56f-311,60f).

³⁹⁴ S 75,1 (313,20f): *Fides enim est, quae peccata cooperit quae uincit crimina quae facit de latronibus innocentes.*

³⁹⁵ Zum Büsser Petrus bei Maximus vgl. Fitzgerald 1988, 113-115; ebd. 99-129 zum selben Modell bei anderen oberitalischen Autoren.

³⁹⁶ Vgl. s 76,1 (317,15-30).

³⁹⁷ Vgl. z.B. Adnès 1976, 287-303, bes. 295f.

³⁹⁸ Vgl. z.B. s 25,1 (97,15-22): Die *conscientia peccatorum* macht traurig.

³⁹⁹ Vgl. s 61,1 (244,11-14). Vgl. ferner s 25,1 (97,15-22), bes. (20f): Wir erreichen unser Heil durch Tränen und Bitterkeit; je mehr wir weinen, desto mehr nähern wir uns dem Heil.

⁴⁰⁰ S 76,2 (318,38f): *tacitae quodammodo preces.*

⁴⁰¹ Vgl. s 76,2 (317,31-318,48), bes. (318,46-48): *ac per hoc [Petrus] mauult causam suam flere quam dicere, et quod uoce negauerat lacrimis confiteri.*

⁴⁰² S 76,2 (318,35f): *Lauat enim lacrima delictum, quod uoce pudor est confiteri.*

Reue dem *lauacrum baptismatis* und vertieft somit das schon in den ss 22 und 22a angeklungene Verständnis der Buße als einer Art wiederholbarer Taufe. Die Auffassung, ein formelles Sündenbekenntnis sei nicht unbedingt nötig, vertritt auch Ambrosius, allerdings im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf die Taufe.⁴⁰³ Den Vorzug der stillen Reue begründet Maximus damit, daß sie Untaten angemessen sei, für die man eigentlich keine Vergebung erwarten darf und bei denen eine schnelle Bitte um Verzeihung eine Schamlosigkeit bedeutet.⁴⁰⁴

Wenn Maximus Glaube, Liebe und Reue als Elemente der Umkehr betont, dann erklärt er damit nicht Taten der Buße für überflüssig. In der vorweihnachtlichen Bußzeit hatte er schließlich betont, besonders schwere Sünden könnten nicht durch Tränen allein fortgespült werden. Dafür bedürfe es zusätzlich der *misericordia* und des Fastens.⁴⁰⁵ Vielmehr geht es ihm darum zu zeigen, daß Werke ohne eine entsprechende innere Einstellung nutzlos sind. So habe Judas zwar durch die Rückgabe seines Verräterlohnes einen *actus paenitentiae* vollbracht, doch dadurch das *scelus conscientiae suae* nicht beseitigt.⁴⁰⁶ Allerdings läßt die Betonung der inneren Elemente der Umkehr die Bußwerke in den Hintergrund treten, insofern sie lediglich als Konsequenzen der inneren Umkehr verstanden werden. Dies hat Maximus vor allem am Beispiel des Schächers gezeigt, der Vergebung erhält, obwohl er nicht mehr zu Bußwerken in der Lage ist. Gerade dieses Beispiel des Schächers spielte eine bedeutende Rolle in den zeitgenössischen Bußstreitigkeiten.⁴⁰⁷

Anfang des 5. Jahrhunderts verweigerten südgallische Bischöfe, unter ihnen Faustus von Riez, die Rekonziliation auf dem Sterbebett, weil Sterbende keine Bußleistungen mehr erbringen können.⁴⁰⁸ Da-

⁴⁰³ Vgl. Ambr. sacr. 3,12: „Wenn aber jemand, der zur Taufe kommt, seine Sünde nicht bekennt, so würde er dennoch schon dadurch ein Bekenntnis aller Sünden ablegen, daß er um die Taufe bittet, damit er gerechtfertigt werde, das heißt, von der Schuld zur Gnade gelange.“ (FontChr 3,128,10-13 Faller, Übers. ebd. 129 Schmitz).

⁴⁰⁴ Vgl. s 76,2-3, bes. 3 (318,49-51).

⁴⁰⁵ Vgl. s 61,1 (244,17-19).

⁴⁰⁶ Vgl. s 59,1 (236,5f).

⁴⁰⁷ Zum Folgenden vgl. Saint-Roch 1991, 75-86, dessen Bibliographie (ebd. 7-11) allerdings um die wichtigen Arbeiten Fitzgerald 1987 und 1988 zu ergänzen ist. Vgl. bes. Fitzgerald 1988, 431-486 zur Lehre und Gesetzgebung der Bischöfe von Rom.

⁴⁰⁸ Vgl. Faust. Rei. ep. (ad Paulinum) 5 (CSEL 21,184,3-22 Engelbrecht) (vor dem Tod des Adressaten, Paulinus von Nola, 431, verfaßt); Caelest. I ep. (ad episcop. Narb. et Vienn.) 4,3,2 (PL 50,431f) (= 2,2 [Mansi 4,464]) (vom Juli 428).

durch verstießen sie gegen die durch das Konzil von Nizäa (325) bestätigte *antiqua et canonica lex*, wonach den Sterbenden das letzte Viaticum nicht vorzuenthalten sei (*ultimum et maxime necessarium viaticum*).⁴⁰⁹ In diesem Sinne protestierten die römischen Bischöfe Innozenz I. und Coelestin I. gegen die gallische Praxis.⁴¹⁰ Erst auf der Synode von Orange (441) schwenkten die gallischen Bischöfe auf die römische Linie ein: Die Buße eines Sterbenden sei anzunehmen, ihm das Viaticum zu geben, die Rekonziliation allerdings ohne Handauflegung zu gewähren.⁴¹¹ Das biblische Fundament für die Argumentation der römischen Seite bot das Beispiel vom Schächer am Kreuz.⁴¹²

Es sind gerade seine Ausführungen über den bekehrten Schächer, die Maximus von jenen gallischen Bischöfen distanzieren, die aufgrund ihres asketisch akzentuierten Bußverständnisses Sterbenden die Vergebung verweigerten.⁴¹³ Auf der anderen Seite verbindet die Auslegung des Gesprächs mit dem Schächer am Kreuz Maximus mit den römischen Bischöfen Innozenz I., Coelestin und Leo I., die sich vehement gegen die gallische Praxis eingesetzt haben.⁴¹⁴ Letztlich erweist sich das Quellenmaterial allerdings als zu spärlich, um eine besondere Bußtheologie des Maximus erheben zu können.

Wir dürfen nicht vergessen, daß alles bislang Referierte sich auf die Vorbereitung auf Ostern bezieht. In der Umkehr der sündigen Getauften geht es um die Erneuerung ihrer Taufgnade, an die sie in dieser Zeit durch die Begleitung der Kompetenten ständig erinnert werden. Auf Grund dieser Bedeutung der Quadragesima für Getauf-

⁴⁰⁹ Vgl. can. 13 (Decrees of the Ecumenical Councils 1,12,20-37 Joannou).

⁴¹⁰ Vgl. Caelest. I. ep. 4,3,2 (PL 50,431f) und Inn. ep. (ad Exuperum) 6,2 (Apollinaris 12 [1939] 65-67 Wurm). Wahrscheinlich stammt auch das bei Gratian Julius I. (337-352) zugeschriebene Dekret 2 (2,1266 Mansi) aus dieser Zeit: Ein Bischof, der einem Sterbenden das Viaticum vorenthalte, versündige sich an dessen Seele.

⁴¹¹ Vgl. Conc. Araus. 1,3 (CCL 148,78 Munier).

⁴¹² Vgl. bes. die in der vorletzten Anm. genannten Stellen bei Caelestin und (Ps.-) Julius.

⁴¹³ Maximus selbst freilich geht nirgends eindeutig auf die Sündenvergebung für Sterbende ein. Einen Hinweis auf ein „Sterbesakrament“ kann man allenfalls in s 28,3 sehen, wo er im Zusammenhang mit der Erwähnung von Wein, Öl und Brot vom „Trost des Sterbenden“ (*solacium morientis*) spricht (109,68-74). Da dieser zugleich „Nahrung des Lebenden“ (*alimonia uiuentis*) ist (109,73f), dürfte es sich hierbei in erster Linie um die Initiationssakramente Taufe, Salbung (Firmung) und Eucharistie gehandelt haben, die auch dem Sterbenden nicht vorenthalten werden. Diese Sakramente wurden ja zur Zeit des Maximus nicht selten erst auf dem Sterbebett empfangen. Zum Wein als Bild des Taufwassers s.o. S. 186-188.

⁴¹⁴ Vgl. Fitzgerald 1987, 476-480 u. 1988, 450-471.

te und Taufbewerber kann Maximus von ihr sagen, daß „die Observanz der heiligen Quadragesima eine Art Wiederherstellung der Menschheit bewirkt“⁴¹⁵. Um diese *reparatio humani generis* geht es wesentlich auch in der Verkündigung zur Feier des Paschamysteriums, die nun in den Blick zu nehmen ist.

d Karfreitag bis Osternacht: Die Verkündigung des Kreuzes

Der wahrscheinlich an Karfreitag gehaltene s 29 legt den unmittelbar vorher gelesenen Ps 22 aus, den Maximus als Worte des Gekreuzigten versteht. Nach einer langen Auslegung der Psalmüberschrift „... pro susceptione matutina“ auf den bevorstehenden Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit geht Maximus auf theologische Schwierigkeiten ein.

Das erste Problem wirft der Vers 2 („Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) auf.⁴¹⁶ Warum—so fragt der Prediger—vertritt Christus, der nach dem Zeugnis des Propheten (Jes 53,9-12) sündenlos war, das Interesse des Menschen, den er angenommen hat (*adsumpti hominis agit causam*)⁴¹⁷?

⁴¹⁵ S 111,1 (430,3f).

⁴¹⁶ Vgl. s 29,2 (113,54-57). Vgl. Mt 27,46.

⁴¹⁷ Der Begriff des *homo assumptus* bedarf einer Erläuterung, scheint er doch nahelegen, der Sohn Gottes habe einen in sich stehenden Menschen, eine Person angenommen, nicht nur eine menschliche Natur. Zum angemessenen Verständnis dieses Begriffs bei Maximus, ebenso wie des analogen Ausdrucks *homo susceptus* (vgl. s 37,4 [147,73]) und der pseudomaximianischen Aussage, Christus sei nicht von menschlicher Verfassung (*condicio humana*) (s 7,2 [22,55-62]), ist Folgendes zu beachten: Der Bischof von Turin predigt, bevor die Zwei-Naturen-Formel „unvermischt und ungetrennt“ durch das Konzil von Chalcedon maßgebend wurde. Wie das Beispiel des Theodor von Mopsvestia zeigt, muß *homo assumptus* nicht als Gegensatz zu *homo factus* verstanden werden (vgl. Grillmeier 1979, 622-632, bes. 623f). Vgl. auch die *sermones de sollemnitate* der *Collectio Arriana* von Verona, deren Autor sowohl von *homo susceptus* (Coll. Ar. s 5,1 [CCL 87,61 Gryson]) als auch von *homo factus* spricht (vgl. ebd. s 1,2 [48]). Der Begriff *homo* muß nicht unbedingt einen einzelnen Menschen im Sinne einer Person meinen; er kann sich auch auf das Menschsein beziehen, das Christus auf sich genommen hat. So plädiert Christus im Sinne der angesprochenen Stelle nicht für eine einzelne menschliche Person, sondern für die ganze Menschheit. Zum Ganzen vgl. Grillmeier 1979, passim (siehe Index s.v. *assumptus* (*homo*)) sowie Diepen 1963, 225-245.363-388 u. 1964, 32-52.364-386. Gegen ein doketisches Verständnis der Formel bei Maximus sprechen die vielen Erwähnungen des Leidens Christi und Stellen wie s 31,2 (121,30-122,32), wo es heißt, Christus habe, um uns mit Unsterblichkeit zu füllen, sich der Göttlichkeit enteert, oder wie s 25,2 (98,44): Der Herr habe die Ödnis der *condicio humana* ertragen. In den christologischen Aussagen des Maximus begegnet somit eine Dialektik, die sich letztlich aus der Paradoxie des gottmenschlichen Wesens ergibt. Welche der beiden Naturen

Er sagt dies, um zu zeigen, daß er unsretwegen verlassen wurde, deren Sünden er trug, und damit wir, indem wir dies sehen, lernen, daß wir für ihn sterben sollen, der heilig und gerecht ist, weil er für die Sünde gestorben ist.⁴¹⁸

Die Worte des im Psalm redenden Gekreuzigten haben demnach einen didaktischen Zweck: Sie sollen den Grund des Kreuzestodes, die Sünden der Menschen, deutlich machen, und ein dieser Erkenntnis entsprechendes Handeln einfordern: *mori pro ipso sancto et iusto*. Vermutlich meint Maximus damit das Sterben des alten sündigen Menschen in der Taufe in der kurz bevorstehenden Osternacht.

Ein weiteres Problem stellt dem Ausleger der Vers 7: „Ich aber bin ein Wurm und nicht ein Mensch“. Maximus entdeckt in diesem Ausspruch eine Reihe von Wahrheiten über Christus:

1. Christus ist demütig, weil er sich wie schon Mose und David mit einem Tier vergleicht.⁴¹⁹
2. Die Weise der Fortpflanzung des Wurmes verweist auf die Geburt Christi aus einer Jungfrau: Nach der antiken Vorstellung, die Maximus wiedergibt, pflanzt sich der Wurm ohne Zufügung fremder Substanzen fort, nur aus der jungfräulichen Erde allein.⁴²⁰
3. Von daher läßt die alttestamentliche Erzählung von den Würmern im Manna Maria als Manna erscheinen, das eine süße Nahrung hervorgebracht hat.⁴²¹ Vielleicht spielt Maximus mit diesem Gedanken auf die süße Nahrung der Eucharistie an, welche die Kompetenten in der Osternacht erstmals empfangen werden. Im folgenden jedenfalls zeigt er die Folgen auf, die ein Nichtempfang der Eucharistie zeitigt:
4. Wie die Würmer im Manna sozusagen Rächer und Richter der Verstocktheit waren, so ist Christus dem ein Richter, der seine Nahrung und sein Getränk verachtet: Er ist der eschatologische „Wurm, der nicht stirbt“⁴²².

Mit den Anspielungen auf Taufe und Eucharistie redet Maximus in s 29 verschlüsselt von den Geheimnissen der bevorstehenden Osternacht. Zugleich bringt er seinen Hörern abermals Christus nahe:

hervorgehoben wird, ergibt sich jeweils aus der Funktion der Aussage im Kontext der Predigt. S.o. I 3 die Postulate zur Predigthermeneutik.

⁴¹⁸ S 29,2 (113,51-54).

⁴¹⁹ Vgl. s 29,3 (113,60-114,64). Vgl. 1 Kg 24,15 u. 26,20.

⁴²⁰ Vgl. ebd. (114,64-68).

⁴²¹ Vgl. ebd. (114,68-71). Vgl. Ex 16,13-15.31.

⁴²² Vgl. ebd. (114,71-88). Vgl. Ex 16,20; Jes 66,24 u. Mk 9,48.

Der Gekreuzigte ist der Demütige, Sündenlose, aus einer Jungfrau Geborene, aber auch der endzeitliche Richter. Maximus hat somit das christologische Problem der Kreuzigung geklärt, indem er gerade in der Erniedrigung Christi, seinem demütigen „Wurmsein“, einen Erweis seiner im Gedanken der Jungfrauengeburt ausgedrückten Sündenlosigkeit, seiner bleibenden Gegenwart in der Eucharistie und seines eschatologischen Richterseins gesehen hat.

Gegenüber den christologischen Akzenten von s 29 kommt in s 37 eher der soteriologische Aspekt zur Sprache. Maximus greift hier auf den Homerschen Mythos von Odysseus und den Sirenen zurück: Odysseus weiß, daß wer den Gesang der Sirenen vernimmt, dem Untergang geweiht ist; deshalb weist er, als er mit seinem Schiff in ihre Nähe gelangt, seine Matrosen an, sich die Ohren mit Wachs zu stopfen; sich selbst läßt er an den Mastbaum fesseln; so entgeht er mit seinem Schiff dem Untergang, obwohl er den verlockenden Gesängen der Sirenen gelauscht hat.⁴²³

Seit Klemens von Alexandrien haben Christen diese Erzählung immer wieder für ihre Verkündigung ausgeschöpft. Die gesamte Allegorese, die Maximus vorlegt, speist sich jedoch aus Motivtraditionen, die sich zum Teil unabhängig von der Homer-Auslegung entwickelt haben.⁴²⁴

So haben Christen seit alters her im Schiff ein Symbol für die Kirche gesehen. Diese erscheint bereits bei Hippolyt als Schiff, das auf seiner Fahrt durch das Meer der Welt keine Spuren hinterläßt.⁴²⁵ Auch der Schiffsmast mit der Querstange, der schon Nichtchristen an ein Kreuz denken ließ,⁴²⁶ war den frühen Christen ein willkommenes Bild, an das sie apologetisch anknüpften.⁴²⁷ Beides, Schiffs- und Mastsymbolik, verbindet Hippolyt: Die Kirche ist ihm ein Schiff, das im Meer der Welt zwar umhergeworfen wird, aber nicht untergeht,

⁴²³ Vgl. s 37,1 (145,2-15).

⁴²⁴ Zum Folgenden vgl. Rahner 1941, 123-152; 1942a, 89-118; 1942b, 196-227 und 1943, 1-21. Die Ergebnisse dieser Studien finden sich zusammengefaßt in Rahner 1992, 281-328.

⁴²⁵ Vgl. Hipp. in Prov. frg. 23 (GCS 1/2,165,11-15 Achelis). Vgl. Orig. in Mt 11 (GCS 40,43,8f Klostermann/Benz): Kirche als Schiff, auf dem man durch Wogen und Sturm ans heimatliche Ufer gelangt.

⁴²⁶ Beispiele für pagane Zeugnisse bringt Rahner 1992, 316.

⁴²⁷ Vgl. Just. ap. 1,55,3 (Paradosis 39,106 Munier); Min. Fel. Oct. 29,6-8 (28,28-36 Kytzler); Tertullian, Adv. Marc. 3,18 (Sch 399,15-164 Braun).

weil es das Siegeszeichen gegen den Tod, das Kreuz des Herrn, trägt und sein Steuermann Christus ist.⁴²⁸

Diese Typologie stand somit für die Auslegung des Mythos vom gefesselten Odysseus bereit. Sie mußte durch eine Deutung der Sirenen ergänzt werden. An das Bild dieser Todeswesen knüpften sich zwei Auslegungstränge an. Einerseits wurden die *Syrenes* auf die Gefahr der Häresie hin gedeutet⁴²⁹; andererseits sah man in ihnen Symbole sinnlicher Versuchungen. Diese zweite Deutung, die sich bereits bei Klemens von Alexandrien und Hippolyt findet, wurde im Laufe der Zeit die Dominierende.⁴³⁰ Wie verbreitet sie zur Zeit des Maximus war, zeigen Autoren wie Ambrosius und Paulinus von Nola und nicht zuletzt der Turiner selbst.⁴³¹

Unzweifelhaft war Maximus der Mythos von Odysseus am Mastbaum in der Auslegung des Ambrosius bekannt. Von dieser wie auch von allen anderen christlichen Rezeptionen der Homerschen Erzählung unterscheidet sich Maximus' Adaptation jedoch in zwei Punkten.

Zum einen läßt er das Wachs, mit dem die Seeleute sich die Ohren stopfen, nicht unausgedeutet. In der Tradition ist lediglich von den verstopften Ohren die Rede, mit denen man an den Meinungen der Häretiker oder den Lockungen der Laster vorübersegeln soll.⁴³² Ambrosius geht das die Ohren verschließende Wachs sogar gegen den Strich seiner Deutung: „Nicht verkleben, sondern öffnen soll man die Ohren, damit man die Stimme Christi hören kann.“⁴³³ Erst Maximus hat eine allegorische Lösung für dieses Bildelement gefunden: Der Christ soll seine Ohren mit den göttlichen Schriften stopfen.⁴³⁴ Durch diese Auslegung rettet er die Stimmigkeit des Bildes, ohne wesentlich von seiner Vorlage bei Ambrosius abzuweichen.

⁴²⁸ Vgl. Hipp. antichr. 59 (GCS 1/2,39,10-40,9 Achelis).

⁴²⁹ Vgl. Hipp. elench. 7,13,1-3 (GCS 26,190f Wendland). Ähnlich Hier. in Mich. 1,1,619 (CCL 79,429,248-250 Adriaen).

⁴³⁰ Vgl. Clem. Alex. protr. 12,118,2 (VigChr Suppl. 34,170,6-11 Marcovich); Hipp. elench. 7,13,3 (GCS 26,191,8 Wendland). Bei Hippolyt verbinden sich beide Deutungsstränge: In seiner Kritik jener gnostischen Gruppen, deren Betonung der unsinnlichen Erkenntnis ihnen alles erlaubt sein ließ, erscheint die Häresie als Gefahr der Sittlichkeit.

⁴³¹ Vgl. z.B. Ambr. in. ps. 43,75 (CSEL 64,315,6-20 Petschenig); Paul. Nol. ep. 16,7 (CSEL 29,121,18-22 Hartel).

⁴³² So bei Hipp. elench 7,13,1-3 (GCS 26,190f Wendland) und Hier. praef. Vulg. Ios. (285f Gryson).

⁴³³ Ambr. in Luc 4,2 (CCL 14,106,30f Adriaen).

⁴³⁴ Vgl. s 37,2 (145,32-146,35).

Zum anderen erscheint in der Tradition bis Maximus Odysseus am Mastbaum ausschließlich als Bild des einzelnen Christen, der sich ans Kreuz bindet.⁴³⁵ Diesen Gedanken greift auch Maximus auf, wenn er sagt: „Wer sich auf diesem Schiff an den Mastbaum des Kreuzes bindet (...), wird nicht das süße Unwetter der Genußsucht fürchten“⁴³⁶. Doch der Turiner geht insofern weiter als alle Autoren vor ihm, als er die Rettung des einzelnen Christen, ohne das Bild zu sprengen, auf das Wirken Christi am Kreuz zurückführt: Christus, der in der Tradition allenfalls als Steuermann des Schiffes verstanden wurde,⁴³⁷ ist dem Turiner der an den Mastbaum gefesselte Odysseus selbst:

Dadurch daß Christus der Herr nämlich an das Kreuz gebunden worden ist, können wir durch die lockenden Gefahren der Welt wie mit verschlossenen Ohren ziehen.⁴³⁸

Der Mythos von Odysseus und den Sirenen hat somit bei Maximus seine differenzierteste und zugleich stimmigste christliche Auslegung gefunden: Der Christ wird dadurch gerettet, daß er seine Ohren mit dem Wachs der heiligen Schriften vor dem Sirenengesang der weltlichen Versuchungen verschließt und sein Kapitän oder Steuermann Christus sich selbst an das Kreuz gebunden hat. Wenn Maximus dann sagt, auch jeder Christ, der sich an das Kreuz binde, werde gerettet,⁴³⁹ kann mit diesem Binden an das Kreuz, ganz im Sinne der paulinischen Tauftheologie, angesichts des liturgischen Kontextes dieser Predigt nichts anderes gemeint sein als die unmittelbar bevorstehende Taufe, die sakramentale Applikation des Kreuzesgeschehens auf den Gläubigen.

⁴³⁵ Vgl. z.B. Clem. Alex. protr. 12,118,4 (VigChr Suppl. 34,171,17-23 Marcovich); Hipp. elench. 7,13,2,3 (GCS 26,191,3-11 Wendland).

⁴³⁶ S 37,2 (145,32-146,35).

⁴³⁷ So z.B. Clem. Alex. protr. 12,118,4 (VigChr Suppl. 34,171,17-23 Marcovich).

⁴³⁸ S 37,2 (145,19-21). Vgl. Rahner 1992, 326: „so kühn wie der Prediger des fünften Jahrhunderts [d.h. Maximus] hat keiner vor ihm und nach ihm den Mythos gedeutet. (...) so ist der Erlöser am Kreuz hier in Wahrheit ‚unser Odysseus‘.“— Vielleicht war Maximus die wahrscheinlich von Gregor von Elvira verfaßte Predigt *De Salomone*, entstanden zwischen 375 und 392, bekannt: Dort heißt es, das Schiff der Kirche werde niemals Schiffbruch erleiden, „weil an seinem Mastbaum, das heißt am Kreuz, Christus aufgerichtet vor ihm steht“ (Greg. Illib., *De Salomone* 11,25f [CCL 69,257,174-185 Bulhart]). Der Spanier wendet dieses Bild jedoch nicht auf den Homerschen Mythos an.

⁴³⁹ Vgl. s 37,2 (145,32-146,35).

Der Ausdeutung dieses Mysteriums dient auch die weitere Entfaltung der Kreuzessymbolik in der folgenden Predigt s 38. Deren Inhalt braucht nur knapp dargestellt zu werden, da sie sich nicht wesentlich von der traditionellen Staurologie, wie sie unter den Kirchenvätern seit Justin verbreitet ist, abhebt.⁴⁴⁰ Wie diese ist Maximus davon überzeugt, daß das Zeichen des Kreuzes den gesamten Kosmos durchformt: So ist das Segel gleichsam als *figura sacramenti*, als Bild des am Kreuz hängenden Christus, am Mast des Schiffes aufgespannt; das Schiff symbolisiert die Kirche, die vom Teufel gefährdet wird wie das Schiff vom Wind: „Wo aber das Zeichen des Kreuzes errichtet ist, wird auch die Bosheit des Teufels vertrieben“.⁴⁴¹ Durch das Zeichen des Kreuzes ist das Firmament in vier Teile geteilt, in Osten und Westen, Norden und Süden.⁴⁴² Auch der Pflug ahmt die Form des Kreuzes nach; durch das Zeichen des Kreuzes hat der Herr, der das Kreuz trug und in der Erde begraben wurde, gleichsam die Erde aufgebrochen und aufgefplügt, so daß die Toten, die sie gefangen hielt, hervorspringen konnten.⁴⁴³ Die Haltung eines Menschen, der die Hände erhebt, beschreibt ebenfalls ein Kreuz; deshalb sind die Gläubigen angehalten, mit erhobenen Armen zu beten, so daß sie durch die Gestalt ihres Körpers die Leiden des Herrn bekennen.⁴⁴⁴

Gerade die beiden letzten Bilder, der die Hände erhebende Mensch und der die Erde aufbrechende Pflug, zeigen, daß Maximus stets das doppelte Ziel seiner Pascha-Verkündigung im Blick hat: zum einen in das Geheimnis von Tod und Auferstehung einzuführen (hier mit dem Bild des das Totenreich aufpflügenden Kreuzes) und zum anderen den Christen zum Bekleiden mit Christus aufzurufen (hier mit dem Bild des den Gekreuzigten körperlich nachahmenden Beters).

Über die „profanen“ Verweise hinaus erhellt Maximus in alter kirchlicher Tradition das Kreuzmysterium durch Voraus-Bilder im

⁴⁴⁰ Vgl. Just. ap. 1, 55 u. 60 (Paradosis 39,106 u. 110-112 Munier); Tert. ap. 16,6-8 (CCL 1,115,25-116,39 Dekkers); Min. Fel. Oct. 29,6,7 (28,28-31 Kytzler); ferner die Andeutung in Eph. 3,18. Als Beispiel für einen Zeitgenossen des Maximus, der die kosmische Dimension des Kreuzes betont, vgl. Aug. s 53,15-16 (RBen 104 [1994] 31,262-33,313 Verbraken). Die umfangreichste Quellensammlung zum Kreuz in der christlichen Tradition bieten die drei Foliobände von Gretser (1598), die mir jedoch nicht zur Verfügung standen. Vgl. Dölger 1958; 1959; 1960; 1961; 1962; 1963; 1964; 1965/66; 1967; Rahner 1992, 55-73.

⁴⁴¹ S 38,2 (149,22f); vgl. ebd. (12-23).

⁴⁴² Vgl. ebd. 3 (28-31).

⁴⁴³ Vgl. s 38,2 (149,24-28 und 150,42-46).

⁴⁴⁴ Vgl. ebd. 3 (149,32-150,36). Vgl. 1 Tim 2,8.

alten Bund.⁴⁴⁵ Schon dort erweist es sich als siegbringendes Zeichen: Mose besiegte Amalek, indem er, die Gestalt des Gekreuzigten antizipierend, seine Hände zu Gott erhob (Ex 17,11). Von noch größerer Aussagekraft ist ein alttestamentliches Ereignis, das der Herr selbst auf die Erhöhung des Menschensohnes gedeutet hat (vgl. Jo 3,14): Inmitten des durch Schlangenbisse im Sterben liegenden Volkes erhebt Mose eine Bronzeschlange, die an einem Stab befestigt ist; so werden diejenigen geheilt, die ihre Hoffnung auf dieses Zeichen gesetzt haben. Die Schlange deutet Maximus auf den Teufel, dessen Macht Christus am Kreuz überwindet. Dies sei angemessenerweise (*rationabiliter*) geschehen, denn das Holz, das im Kreuz sich als Mittel des Heiles erweist, war im paradiesischen Baum der Begierde (*arbor concupiscentiae*) Ursache des Todes. Christus hat den Menschen nicht dem Tod, nicht der Schlange überlassen, sondern in ihm das Werkzeug des Todes (*mortis facinus*) korrigiert. Dies hat er dadurch getan, daß er das Menschsein auf sich genommen hat (*per hominem quem suscepit*).⁴⁴⁶ Maximus legt somit das Heilszeichen des Kreuzes mit Hilfe des Geheimnisses der Inkarnation aus: Dadurch daß der Sündenlose das Menschsein auf sich genommen hat, hat er den Menschen von Schuld und Tod befreit.⁴⁴⁷ Diese Verknüpfung der Festgeheimnisse von Karfreitag und Nativitas belegt erneut die Einheit des Heilsgeschehens in Christus.

Wir dürfen bei alledem nicht den konkreten praktischen Bezug der Kreuzestheologie vergessen: Unter den Hörern sind jene, die kurz davorstehen, ins Taufbecken hinabzusteigen. Ihnen bringt der Prediger das Geheimnis des Taufwassers nahe, das ohne das Kreuz, wie Ambrosius sagt, ein gewöhnliches Element wäre.⁴⁴⁸ Wer ins Taufwasser gesenkt wird, empfängt dem Mailänder zufolge das Sakrament des Kreuzes.⁴⁴⁹ Deshalb ist die Verkündigung des Kreuzes wesentlicher Teil der unmittelbaren Vorbereitung auf die Taufe.

⁴⁴⁵ Zum Beginn dieser alttestamentlichen Kreuzestypologie vgl. Ep. Barn. 12 (Schriften des Urchristentums 2,172-174 Wengst).

⁴⁴⁶ Vgl. s 37,3-4 (146,43-147,75).

⁴⁴⁷ Vgl. bes. s 37,4 (147,72-75): Hoc enim egit dominus per hominem quem suscepit, ut dum innocens patitur, praeuaricationis illius diabolicae in eo inoboedientia corrigatur, et deinceps liber a culpa fieri ac liber esset a morte.

⁴⁴⁸ Vgl. myst. 4,20 (FontChr 3,218,19-21 Faller): Quid est enim aqua sine cruce Christi nisi elementum commune sine ullo sacramenti profectu?

⁴⁴⁹ Vgl. sacr. 2,23 (FontChr 3,4f Faller): Cum enim mergis, (...) crucis illius accipis sacramentum (...).

Das Wasser,“ sagt der Bischof von Mailand, „ist nämlich ohne die Predigt des Kreuzes des Herrn für das künftige Heil nutzlos (...). (...) so senkt der Bischof die Predigt des Kreuzes des Herrn in diesen (Tauf-) Brunnen, und das Wasser wird gnadensüß.“⁴⁵⁰

Den Worten dürften Zeichen entsprochen haben: Vermutlich hat man auch in Turin mit dem Zeichen des Kreuzes das Wasser geweiht⁴⁵¹ und die Neugetauften bezeichnet.⁴⁵²

Unter derselben baptismalen Perspektive wie die Kreuzpredigt ist auch Maximus' Auslegung der Grablegung Christi zu verstehen, die am Schluß der Osternachtspredigt s 38 zum Geheimnis des Pascha, des Übergangs vom Tod zum Leben, überleitet. Da Maximus das Grabmotiv in den postbaptismalen Predigten weiter entfaltet, erscheint es sinnvoll, die entsprechende Passage von s 38 zusammen mit diesen zu erörtern.

e Das Ostergeheimnis: Die Auferstehung Christi und die Taufe der Christen

An diesem Tag wird die Unterwelt durch die Auferstehung Christi geöffnet, die Erde durch die Neophyten der Kirche erneuert und der Himmel durch den Heiligen Geist aufgeschlossen: denn die geöffnete Unterwelt gibt ihre Toten zurück, die erneuerte Erde bringt die Aufgestandenen hervor, und der aufgeschlossene Himmel nimmt die Aufsteigenden auf. Am Ende steigt der Dieb ins Paradies auf, die Körper der Heiligen betreten die heilige Stadt, die Toten werden zu Lebenden, und alle Elemente erheben sich in der Auferstehung Christi gleichsam in einer Prozession (*profectus*) in die Höhe. (...) dieser Tag, den der Herr gemacht hat, durchdringt alles, enthält alles und umfaßt den Himmel, die Erde und die Unterwelt. Denn das Licht Christi wird nicht durch Wände gehindert, nicht durch die Elemente geteilt und nicht durch

⁴⁵⁰ Myst. 14 (FontChr 3,214,18f u. 216,1f Faller). Vgl. sacr. 3,14 (130,3f): Vade ad illum fontem, in quo crux Christi domini praedicatur (...). Nach Schmitz (1975, 91-93 und 1990, 30f) meint Ambrosius mit der *praedicatio crucis* einen Teil der Taufwasserweihe. Die Bedeutung, die dem Kreuz im Mailänder Raum zukam, wird auch durch eine Mailänder Sonderform im interrogatorischen Taufbekenntnis unterstrichen: Zur zweiten Frage „Glaubst du an unseren Herrn Jesus Christus ...“ finden wir hier die Ergänzung „... und an sein Kreuz?“. Vgl. sacr. 2,20 (FontChr 3,110,22f Faller). Zur Bedeutung des Kreuzes in der ambrosianischen Liturgie vgl. Navoni 1983, 49-226.

⁴⁵¹ So ist es jedenfalls für Afrika bezeugt. Vgl. Aug. c. Iul. 6,19,62 (PL 44,861A): „Mit dem Zeichen des Kreuzes wird das Wasser des Taufquells geweiht“.

⁴⁵² Vgl. Ambr. sacr. 6,7 (FontChr. 3,184,1-6 Faller) u. Aug. cat. rud. 20,34,4 (CCL 46,159,22f Bauer). Zur Bedeutung des *signum saluatoris* im Alltag vgl. Max. Taur. s 73,3 (306,46-53).

Finsternis verdunkelt. Das Licht Christi, sage ich, ist ein Tag ohne Nacht, ein Tag ohne Ende; überall scheint es, überall strahlt es, nirgendwo scheitert es.⁴⁵³

Mit diesen Worten greift Maximus am Ostermorgen die Aufforderung des gerade gelesenen Psalmverses 118,24 auf zu jauchzen und zu jubeln. Es sind vor allem zwei Motive, die den Osterjubil bestimmen: das Licht und die Vision der Endzeit.

Zur österlichen Lichtsymbolik hat der Prediger seine Hörer bereits in der Passionspredigt, s 29, hingeführt: Dort hatte er den Psalmittel *pro susceptione matutina* auf die Morgendämmerung bezogen, die dem Aufgang Christi, der Sonne der Gerechtigkeit, vorausgeht. Wie die Sonne in der Morgendämmerung bereits Lichtstrahlen vorausschickt, so habe Christus die Apostel gesandt, die zunächst durch einfache Gebote die Menschen in allmählicher Gewöhnung für die himmlischen Mysterien befähigen sollten, damit die Sonne der Gerechtigkeit in ihnen aufgehe, in ihnen, die die Wohnung des Herrn sind.⁴⁵⁴

Dieser wahren Sonne ist ihr kosmisches Pendant, das die Morgenfeier durch seinen Aufgang begleitet, ein *bonus minister*, der zu den Obsequien der Auferstehung erstrahlt, nachdem er sich, wie das Evangelium erzählt, zu den Exsequien der Beerdigung in angemessener Weise verborgen hatte.⁴⁵⁵ Maximus gründet seine Lichtsymbolik auf eine Reihe von Schriftstellen. In einer von ihnen, Ps 19,3 („Der Tag sagt dem Tag ein Wort“), entdeckt er einen Hinweis auf das Verhältnis von Gott-Vater und Gott-Sohn: Der Sohn selbst ist der Tag, dem der Vater, der Tag, das Geheimnis seiner eigenen Göttlichkeit mitteilt.⁴⁵⁶

Durch das Sonnenbild wird Ostern auch mit Weihnachten verknüpft: Die Sonne, deren Aufgang am 25. Dezember gefeiert wurde, ist an Karfreitag untergegangen, um nun erneut und endgültig aufzugehen zu einem Tag ohne Ende.

Der in der Endlosigkeit des Tages ausgesprochene Ewigkeitscharakter des Paschamysteriums weist auf das zweite große Motiv der Osterpredigt hin: die Vision endzeitlichen Heiles. Das eschatologische

⁴⁵³ S 53,1-2 (214,5-12 und 214,25-30).

⁴⁵⁴ Vgl. s 29,1 (112,7-28).

⁴⁵⁵ Vgl. s 53,3 (215,56-62).

⁴⁵⁶ Vgl. s 53,2 (215,43-46).

Heil beschreibt Maximus in den traditionellen Bildern von der Auferstehung der Toten, dem Betreten der heiligen Stadt und der Himmelfahrt aller Elemente. Jetzt schon manifestiert sich dieses Heil in den Neugetauften.⁴⁵⁷

Die überbordende Gnade dieses Tages offenbart Maximus durch eine erstaunliche Proklamation: Niemand solle sich von der gemeinsamen Freude und den *publica uota* durch das Bewußtsein seiner Sünden abhalten lassen. Auch wenn jemand ein Sünder sei, an diesem Tag solle er nicht am Nachlaß der Sünden verzweifeln. Dieser Tag gewähre nämlich „ein nicht geringes Privileg“. Wenn nämlich der Dieb das Paradies verdiente, warum sollte der Christ—aufgrund der *largitas* der *uirtus Christi*—nicht die Vergebung verdienen?⁴⁵⁸

Der fraglose Überschwang dieses Tages trägt freilich nicht durch die gesamte Osterzeit. Es ergeben sich Fragen zum Ostergeheimnis, vor allem bedarf das Verhältnis der Taufgnade zur Auferstehung Christi einer Klärung. Bereits in der Osternacht hat Maximus sich dieser Frage mit dem Bild vom Grab genähert, das zugleich ein Schoß ist. Nach der Taufe entfaltet er dieses Bild. Den Schlüssel zu den verschiedenen Deutungen, die Maximus dem Grab gibt, bietet er in s 59:

„Durch die Taufe“, sagt der Apostel, „sind wir mit ihm [Christus] im Tod begraben“. Die Taufe ist daher Christi Grab für uns, in dem wir den Sünden sterben, den bösen Taten begraben und zu einer erneuerten Kindheit wiederhergestellt werden (...). Die Taufe, sage ich, ist das Grab des Erlösers, denn dort zerstören wir unsere frühere Lebensweise, und dort empfangen wir ein neues Leben.⁴⁵⁹

Diese im Anschluß an Paulus formulierte Deutung der Taufe gibt den entscheidenden Fingerzeig zum Verständnis von Maximus' Auslegung des Grabes Christi.⁴⁶⁰ Durch die Interpretation der Taufe als symbolischer Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi gewinnt alles, was der Prediger über das Paschamysterium des Herrn sagt,

⁴⁵⁷ Vgl. s 53,1-2 (214,5-12 u. 214,25-30) (oben zitiert).

⁴⁵⁸ Vgl. s 53,4 (216,73-83). Vielleicht spielt Maximus hiermit darauf an, daß am Osterfest in manchen Jahren eine Strafmnestie verkündet wurde, von der lediglich die Schwerverbrecher ausgenommen waren. Vgl. z.B. CTh 9,38,3 vom 5. Mai 367; 9,38,4 vom 6. Juni 370 (Datum nach Seeck 1919, 35,12-15 und 240); 9,38,6 vom 21. Juli 381; 9,38,7 vom 22. März 384; 9,38,8 vom 25. Februar 385.

⁴⁵⁹ S 59,4 (238,77-81). Vgl. Röm 6,3f.

⁴⁶⁰ Maximus zitiert Röm 6,4 auch zu Beginn der Quadragesima (vgl. s 35,1 [136,22f]).

eine Bedeutung für die Täuflinge bzw. Neophyten. Dies gilt auch für die Auslegung des Grabes.

Ist einmal die Taufe als Schlüssel der Grab-Schoß-Metaphorik erkannt, lassen sich auch die weiteren Aspekte der Grabdeutung auf die Taufe beziehen:

1. Der Herr sei in ein fremdes Grab gelegt worden, weil er auch für fremdes Heil gestorben sei. Durch die Taufe hat der Christ Christus in sein eigenes Grab gelegt, um mit ihm aufzuerstehen:

Mit Recht jedoch haben wir dieses Leben [das Christus ist] in unser eigenes Grab gelegt, so daß, da er unserem Tod Leben gibt, wir mit ihm von den Toten auferstehen mögen.⁴⁶¹

2. Das vorher unbenutzte Grab Christi, sagt Maximus in der Osternacht, ist nicht nur dem Mutterschoß vergleichbar, weil es wie dieser jungfräulich ist: Noch niemand hat darin gelegen. Es ist selbst ein Schoß, aus dem der Herr wiedergeboren wird.⁴⁶² Der Begriff „Wiedergeburt“ ist den Hörern des Maximus spätestens seit Epiphanie als Bezeichnung der Taufe bekannt. Was lag also näher als die Grab-Schoß-Metaphorik auf das Taufbecken zu beziehen? Dieses ist dem Täufling das Grab des alten sündigen Menschen und zugleich der Schoß, aus dem er als neuer Mensch wiedergeboren wird.⁴⁶³

3. Bei der Wiedergeburt geht es nicht nur um eine äußere Handlung, sondern auch um eine innere Einstellung, wie sie sich aus dem Vorbild des Joseph von Arimathäa ergibt. Dieser hat den Herrn mehr noch als in ein Grab aus Steinen in das Grab seines Herzens gelegt und ihm ein Denkmal aus Tugenden errichtet.⁴⁶⁴ Die Taufnade ist jedoch nicht nur im Verhalten zu bewähren, sie fordert auch Bekenntnis und Verkündigung: „So oft wir von Christus sprechen, vertrauen wir ihn der Gedächtnisstätte (*memoria*) eines heiligen Mundes an.“⁴⁶⁵

4. Diese Verkündigung ist undenkbar ohne die Heilige Schrift, auf die Maximus in einer originellen, der ursprünglichen Intention zuwiderlaufenden Interpretation das Grab des offenen Mundes von Ps 5,9 bezieht:

⁴⁶¹ S 39,3 (153,58-60).

⁴⁶² Vgl. s 38,4 (150,53-71).

⁴⁶³ Vgl. ähnlich Cyr. cat. 2,4 (Sch 126,110,1-112,21 Piédagnel): Taufwasser als Grab und Schoß. Zu Cyrill vgl. Riley 1974, 302-304; ebd. 247f u. 309-311 zum Taufbecken als Grab und Schoß bei Ambrosius.

⁴⁶⁴ Vgl. s 39,2 (152,17-23).

⁴⁶⁵ Vgl. ebd. (27-29).

Christi offenes Grab ist der gesegnete Mund der Evangelisten, durch den sie es [das Grab] als einen ewigen Schatz von Schriften gestaltet haben. Es wird ein offenes Grab genannt, weil wer zum Mysterium Christi gelangen möchte, nur durch den geheimen Weg der Evangeliumsschriften hineingelangt. Denn der Herr ist sozusagen einem neuen Gefäß heiliger Schriften anvertraut worden.⁴⁶⁶

Demnach kann man nur dadurch, daß man in den heiligen Schriften das Sakrament des Leidens und die Herrlichkeit der Auferstehung findet, in die Mysterien Christi eintreten.⁴⁶⁷ Schon in seiner Kreuzpredigt hatte Maximus die rettende Funktion des ohrenstopfenden Wachses der Schrift betont. Und in seiner Auslegung des Passionspsalmes 22, speziell zu Vers 19 von der Zerteilung der Gewänder, hat der Prediger die Schriftlektüre unter die Autorität der Kirche gestellt: Im Gegensatz zu den Häretikern, die—wie die Soldaten die Gewänder—die Prophezeiungen und Lesungen der heiligen Schriften unter sich aufgeteilt haben, war und ist die katholische Kirche nach Maximus immer in das unteilbare Gewand der himmlischen Weisheit gekleidet.⁴⁶⁸ Diese wiederholte Reflexion auf die Schrift im Kontext der Initiationsfeiern offenbart die herausragende Bedeutung, die der Prediger der Bibel für das christliche Leben beimißt.⁴⁶⁹

Den im Grab-Schoß-Paradoxon anklingenden baptismalen Umschwung bezeichnet nach Maximus auch der hebräische Begriff *pascha*, was im Lateinischen *transitus* bedeute: Die Taufe markiert den Übergang von der Sünde zur Gerechtigkeit, vom Laster zur Tugend, vom Alter zur Kindheit.⁴⁷⁰ Es ist aufschlußreich, daß Maximus *pascha* mit *transitus* übersetzt. Diese Deutung hatte Origenes im Anschluß an Philo der zu seiner Zeit vorherrschenden Interpretation des *pascha* als *passio* gegenübergestellt.⁴⁷¹ Von Origenes könnte die Linie über Hieronymus und Ambrosius zu Maximus führen.⁴⁷² Zur Übernahme dieser Deutung durch Maximus könnte die Tatsache beigetragen ha-

⁴⁶⁶ Vgl. ebd. (152,30-153,36).

⁴⁶⁷ Vgl. auch ebd. (153,36-38).

⁴⁶⁸ Vgl. s 29,4 (114,89-115,116), bes. (115,89-103 und 113-115). Vgl. Jo 19,13f.

⁴⁶⁹ S.o. S. 195 zur Schriftlektüre in der Quadragesima.

⁴⁷⁰ Vgl. s 54,1 (218,8-14).

⁴⁷¹ Vgl. Orig. pasch. 1 (Christianisme antique 2,154,-156 Guérard/Nautin) (*diabasis*); zu Philo congr. 106 (Philonis Alexandrini opera 3,93,13-16 Wendland).

⁴⁷² Vgl. zu Hieronymus' Paschabegriff Cantalamessa 1970, 227-232. Zu Ambrosius vgl. z.B. sacr. 1,4,12 (FontChr 3,86,3-10 Faller), bes. ebd. (8f): (...) transitus a peccato ad vitam, a culpa ad gratiam, ab inquinamento ad sanctificationem (...) qui per hunc fontem transit, non moritur, sed resurgit.

ben, daß in Turin an Ostern die Taufe gefeiert wurde. Während nämlich die Interpretation als *passio* eher auf den christologischen Aspekt der Osterfeier hinweist,⁴⁷³ offenbart die *transitus*-Deutung die anthropologische Dimension des Paschamysteriums: Die Taufe mit dem in ihr vollzogenen Übergang von der Sünde zur Gerechtigkeit erscheint als Ostersakrament.⁴⁷⁴

Den baptismalen Transitus veranschaulicht der Prediger an zwei Bildern: dem Kind und dem Adler. Nackt wie bei seiner Geburt entsteigt der Mensch dem Taufbecken,⁴⁷⁵ und er ist wieder ein Kind, nicht im Sinne des Alters, sondern der Einfachheit⁴⁷⁶. Diese *christiana simplicitas* schildert Maximus in Anschluß an die Bergpredigt: Sie zürnt nicht dem Verletzenden, leistet dem Plünderer keinen Widerstand, bekämpft nicht die Schlagenden (oder sogar Tötenden: *caedentibus*), betet für die Feinde, überläßt dem, der die Tunika wegnimmt, auch das Pallium, hält dem, der auf die Wange schlägt, auch die andere hin.⁴⁷⁷ In einem solchen Verhalten zeige sich eine *innocentia per uirtutem*, nicht *per infirmitatem*. Verwirklicht hat sich dieses Kindsein in dem Kind, von dem Christus sagt: „Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind ...“. Dieses Kind ist er selbst, das von Jesaja verheißene Kind (vgl. Jes 9,6). Er hat das geforderte kindliche Verhalten gezeigt: Er fluchte nicht, als er verflucht wurde, schlug nicht zurück, als er geschlagen wurde (vgl. 1 Petr 2,23) und betete im Leiden für seine Feinde (Lk 23,24). Dieses Kind soll nachgeahmt (*imitandus*), ihm soll gefolgt werden (*sequendus*), weil es selbst dazu aufruft: „Nimm dein Kreuz auf dich und folge mir nach“ (Mt 16,24).⁴⁷⁸ Von daher erscheint die Taufe als Eintritt in die Nachahmung und Nachfolge Christi.

In s 55 wendet Maximus das Psalmwort „Deine Jugend soll wiederhergestellt werden wie die eines Adlers“ (Ps 103,5) auf die Gnade der Taufe an. Der Adler ist ein ...

⁴⁷³ So bei Chrom. s 17A,1 (CCL 9A,80,12f Lemarié). Originell ist die Deutung des Gaudentius, der *pascha* als den *transitus domini* in den eucharistischen Gestalten interpretiert und so die Eucharistie als Ostersakrament versteht. Vgl. Gaud. tract. 2,25 (CSEL 68,29,160-164 Glück). Vgl. Bettelli Bergamaschi 1971, 5-23.

⁴⁷⁴ Vgl. allgemein zu den patristischen Deutungen des Paschabegriffs: Mohrmann ³1965a; Huber 1988, 120-129.

⁴⁷⁵ Vgl. s 48,3 (188,35-37).

⁴⁷⁶ Vgl. s 54,1 (218,12-15).

⁴⁷⁷ Vgl. s 54,1 (218,17-23); Mt 5,39-44.

⁴⁷⁸ Vgl. s 54,2 (218,29-219,56).

... Vogel, von dem man sagt, daß er durch den ständigen Wechsel seines Gefieders bis ins hohe Alter lebe (...). Denn in der Tat haben unsere kürzlich getauften Neophyten wie Adler das Gefieder des Alters abgelegt und die neue Kleidung der Heiligkeit angelegt⁴⁷⁹.

Wie schon das Bild des Kindes bezieht der Prediger den Adler nicht nur auf die Getauften, sondern auch auf „Christus, den Herrn, dessen Jugend erneuert wurde, als er von den Toten auferstand“⁴⁸⁰. Maximus zeigt somit anhand von beiden Bildern, dem des Kindes und dem des Adlers, die innere Einheit des Paschamysteriums Christi mit der Taufe des Christen.

Die sakramentale Teilhabe am Paschamysterium Christi, die Maximus in den ss 38 und 39 im Bild des lebenschenkenden Grabschoßes und in den ss 54 und 55 in den Bildern des Kindes und des Adlers anspricht, erklärt er in s 54 auch mit Hilfe des Leib-Christi-Gedankens: Durch seine Auferstehung hat der Herr auch die Christen erhöht, die nach 1 Kor 12,27 sein Körper und seine Gliedmaßen sind:

Eine großartige und wunderbare Gabe, Brüder, hat uns Gott an diesem heilvollen Ostertag zuteil werden lassen, an dem der Herr, indem er aufersteht, der ganzen Welt die Auferstehung gewährt und, indem er sich von den Tiefen in die Höhen aufschwingt, auch uns in seinem Leib von der Unterwelt nach oben erhebt; alle wir Christen sind nämlich dem Apostel zufolge Leib und Glieder Christi. Daher sind in Christus, als er auferstand, notwendigerweise auch alle seine Körperteile auferstanden. Als er nämlich von der Unterwelt in die Höhen übergang, hat er uns vom Tod zum Leben übergehen lassen.⁴⁸¹

Man erhält demnach dadurch Anteil an der Auferstehung, daß man durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wird, das heißt zu einem Glied des Leibes Christi wird. Man kann sich kaum ein Bild vorstellen, welches das Ineinander von Pascha Christi und Taufe des Christen treffender veranschaulichen könnte: Die Taufe ist die Auferstehung Christi in seinen Gliedern.

⁴⁷⁹ S 55,1 (221,17-19 u. 221,30-222,32). Vgl. ebd. (221,12-222,38).

⁴⁸⁰ S 55,2 (222,43f). Vgl. ebd. (39-44). Vgl. eine ähnliche Verwendung des Leib-Christi-Gedankens in Ambr. in Luc. 8,26 (CCL 14,307,299-302 Adriaen): Wie Christus der Erstling der Entschlafenen sei, so seien nun die Heiligen seiner Kirche die *primitiae resurgentium*.—Allgemein zum Symbol des Adlers bei den Kirchenvätern vgl. Ciccarese 1992.

⁴⁸¹ S 54,1 (218,2-10). Vgl. neben 1 Kor 12,27 auch Jo 5,24.

Neben diesen für die Neugetauften so relevanten Fragen zum Mysterium der Waschung werfen die Lesungen der Osterzeit weitere Probleme auf, die Maximus zu klären versucht. So stellt die Begegnung der Maria Magdalena mit dem Auferstandenen eine Schwierigkeit dar. Dieser begründet sein Verbot, ihn zu berühren, damit, er sei noch nicht zum Vater aufgefahren. Dies scheint im Widerspruch dazu zu stehen, daß er aufgrund des ungeteilten Wesens der Gottheit (*per indiscretam diuinitatis substantiam*) nie vom Vater getrennt sein kann. Er hat ja selbst gesagt, daß er auch nach seinem Abstieg im Himmel ist: „(...) wer ist aus dem Himmel herabgestiegen außer dem Menschensohn, der im Himmel ist?“ (Jo 3,13). Maximus überwindet diese scheinbare Unstimmigkeit im Schrifttext durch den Hinweis auf die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die Aussagen zu verstehen sind: Sofern es Maria Magdalena betrifft, ist der Herr noch nicht zum Vater aufgefahren; in bezug auf ihren schwachen Glauben wird er noch im Grab festgehalten.⁴⁸² Nur für den Menschen, der glaubt, daß der Sohn immer im Vater ist, steigt er zum Vater auf, so für die Apostel, Johannes den Evangelisten, Paulus und Stephanus.⁴⁸³

An der besprochenen Passage wird deutlich, daß Maximus sich der theologischen Einheit von Auferstehung und Himmelfahrt trotz ihrer liturgischen Trennung bewußt ist. Das war bereits an der oben zum Leib-Christi-Gedanken referierten Stelle erkennbar, an der die Auferstehung als Aufstieg von der Unterwelt in die Höhe (nicht auf die Erde!) beschrieben wurde⁴⁸⁴. Die Auferstehung ist die Himmelfahrt.⁴⁸⁵ Nur weil Christus beim Vater ist, kann er erscheinen. Mit diesen Ausführungen hat Maximus schon kurz nach Ostern ein Motiv angesprochen, das zu seiner Zeit in Turin, wie er selbst bezeugt, zum Festinhalt von Pfingsten gehört.

f Pfingsten: Die Feier des Triumphes Christi

Pfingsten ist für Maximus zunächst der Abschluß der fünfzigtägigen Osterzeit, einer ununterbrochenen Festzeit. Fünfzig Tage lang haben die Turiner weder gefastet noch sich im Gebet vor Gott niedergewor-

⁴⁸² Vgl. s 39a,2 (156,17-157,47).

⁴⁸³ Vgl. s 39a,3 (157,48-158,77).

⁴⁸⁴ Vgl. s 54,1 (218,2-10) (oben auf S. 118f zitiert).

⁴⁸⁵ Die Einheit von Auferstehung und Himmelfahrt wird insbesondere im Johannesevangelium ausgedrückt. Vgl. Bertram 1927, 187-217 und Thüsing 1960. Vgl. ferner Lohfink 1971, der auch auf patristische Texte eingeht.

fen.⁴⁸⁶ Maximus schließt den Osterfestkreis, indem er Pfingsten mit dem Paschafest vergleicht. An beiden Tagen solle die Freude und die Hingabe die gleiche sein. Beide Feste werden auf dieselbe Weise vorbereitet: durch Fasten am Samstag und Vigil und Gebet durch die Nacht. Feierte man vor fünfzig Tagen das Kommen des Herrn, so nun das des Parakleten.⁴⁸⁷ An Ostern wurden die Heiden getauft, an Pfingsten die Apostel. Deshalb handelt es sich an beiden Tagen um ein und dieselbe Feier.⁴⁸⁸ Maximus verbindet die Festgeheimnisse von Pfingsten und Ostern, nämlich die Himmelfahrt Christi und die Taufe, auch dadurch, daß er die Taufe als den Aufstieg Christi in seinen Heiligen interpretiert.⁴⁸⁹

Der Prediger trägt zudem dem Charakter von Pfingsten als Abschlußfest der Osterzeit dadurch Rechnung, daß er in seiner Festpredigt den dramatischen Wandel des Paschamysteriums durch Bilder aus dem Pflanzen- und Tierreich resümiert, die er schon in den Auferstehungspredigten verwendet hat. Christus sei sozusagen ein Korn gewesen, als er am Kreuz litt und begraben wurde, er sei erblüht, als er vom Grab auferstand, und er habe Früchte getragen, als er in den Himmel aufstieg und Samen der Gerechtigkeit in seinen Jüngern hinterließ.⁴⁹⁰ Er gleiche einem Adler, der die niederen Orte der Unterwelt hinter sich gelassen hat und in die Höhen der Himmel eingedrungen ist. Wie ein Adler Beute macht, so habe Christus die Menschen der Unterwelt und dem Machtbereich des Teufels entrisen. Er hat, wie Ps 68,18 (vgl. Eph 4,8) sagt, „die Gefangenschaft gefangen genommen“.⁴⁹¹

Unterstreichen die Bilder der Pflanze und des Adlers die soteriologische Bedeutung Christi, so thematisiert Maximus das Verhältnis des Sohnes zum Vater mit Hilfe des der Lesung entnommenen Motives der Wolke, auf der Christus zum Himmel fährt. An ihr wird der Zusammenhang der gesamten Heilsgeschichte deutlich. Es ist dieselbe Wolke, die, in Form einer Säule, die Kinder Israels nach ihrer

⁴⁸⁶ Vgl. s 44,1 (178,2-8). Vgl. z.B. Hier. c. Lucif. 8 (PL 23,172B). Der can. 20 des Konzils von Nizäa (Decrees of the Ecumenical Councils 1,16,1-10 Joannou) enthält das Gebot, in der *pentecoste* aufrecht zu stehen.

⁴⁸⁷ Vgl. s 40,1 (160,3-14). Vgl. Ambr. in Luc. 8,25 (CCL 14,306,272-307,288 Adriaen).

⁴⁸⁸ Vgl. s 44,4 (180,76-84).

⁴⁸⁹ Vgl. s 56,2 (225,41-43).

⁴⁹⁰ Vgl. s 56,1 (224,23-28).

⁴⁹¹ Vgl. s 56,2 (225,34-57).

Befreiung aus Ägypten beschützt hat. Sie hat Maria bei der Empfängnis Christi überschattet und auf dem Berg Zeugnis über ihn abgelegt: „Dies ist mein geliebter Sohn“. So ist diese Wolke, die den Erlöser vor den Augen der Apostel fortgenommen hat, Gott Vater selbst, der den Auffahrenden in liebender Umarmung an seine sanfte Brust drückt und die Wunden seines Leibes versorgt.⁴⁹²

Auch zum Abschluß des Bogens der Herrenfeste greift Maximus das *aduentus*-Motiv, das er schon vor Weihnachten eingeführt hatte, auf, indem er die Himmelfahrt als einen Triumphzug darstellt: Christus ist der *uictor adueniens*, der durch sein Leiden den Teufel überwunden hat.⁴⁹³ Wie es Sieger zu tun pflegen, verteilt er Geschenke als Zeichen seines Sieges: Seine Jünger erhalten die Gaben des Geistes.⁴⁹⁴ Er, der Triumphator, nimmt nun den Ehrenplatz zur Rechten des Vaters ein.⁴⁹⁵ Der Beisitz (*consessus*) werde nämlich demjenigen gewährt, der, weil er eine große Tat vollbracht hat und nun als Sieger einzieht, die Gunst (*gratia*) verdient habe zu sitzen.⁴⁹⁶

Maximus zitiert in diesem Zusammenhang den im Neuen Testament breit rezipierten Vers Ps 110,1: *Dixit dominus domino meo: sede ad dexteram meam*. Dieser Vers, der in der christologischen Diskussion der frühen Kirche von Anfang an eine wichtige Rolle spielte, war zur Zeit des Maximus besonders problematisch geworden.⁴⁹⁷ Dies mag zum Teil mit der zeitgenössischen Vorstellung eines Doppelthrones, eines *bisellium*, zusammenhängen. Diese Vorstellung dürfte durch ihre Darstellung auf zahlreichen Münzen das Bewußtsein auch der Turiner geprägt haben. So werden auf den in den 360er und 370er Jahren geprägten Münzen des Valens und Valentinians I. die beiden Kaiser als gleichberechtigte Repräsentanten der ungeteilten *maiestas* dargestellt.⁴⁹⁸ Daneben gab es aber auch *bisellium*-Darstellungen wie jene auf dem Madrider Silber-Missorium des Theodosius, auf denen nach Marksches durch die unterschiedlichen Größen der dargestellten Personen, hier des Theodosius und Valentinians II., ein Rangun-

⁴⁹² Vgl. s 44,3 (179,51-180,75). Vgl. Ap 1,9.

⁴⁹³ Vgl. s 40,2 (160,33-35).

⁴⁹⁴ Vgl. s 56,3 (225,65-226,79). Maximus spielt hiermit auf Eph 4,8 (Ps 67,19) an: *Dedit dona hominibus*. Zu Eph 4,7-12 im Kontext von Himmelfahrt und Pfingsten vgl. Cabié 1965, 85-87; Kretschmar 1954/55, 209-253.

⁴⁹⁵ Vgl. s 40,2 (161,32-50); s 56,3 (226,69.79-82).

⁴⁹⁶ Vgl. s 40,2 (160,29-121,35).

⁴⁹⁷ Dazu und zum Folgenden vgl. die ausgezeichnete Darstellung Marksches 1993, 252-317.

⁴⁹⁸ Vgl. Marksches 1993, 262-264 mit Abb. 1 und 2.

terschied ausgedrückt ist.⁴⁹⁹ Das durch Ps 110,1 evozierte Bild des Doppelthrones erweist sich also vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bilderwelt als ambivalent. Einerseits konnte es eine Gleichberechtigung der Throninhaber ausdrücken und kam so der Intention des Maximus entgegen, die Gleichheit von Gott-Vater und Gott-Sohn zu betonen. Andererseits vermochte es allerdings auch einen Rangunterschied zu beinhalten.

Wenn nun Maximus sagt, man dürfe sich über den *consensus* des Sohnes nicht wundern (*nec mirum*), und ausdrücklich die Anschauung ablehnt, die *sessio ad dexteram* impliziere einen *gradus dignitatis*,⁵⁰⁰ hat er mehr im Blick als ein Mißverständnis, das sich aus der römischen Bilderwelt ergeben könnte: Er wendet sich gegen Arianer.⁵⁰¹ Für diese war nämlich Ps 110,1 (beziehungsweise die neutestamentlichen Rezeptionen des Verses) zu einem *testimonium* ihres subordinatianischen Bekenntnisses geworden. Sie weisen darauf hin, daß der Vater befehle „Setz dich zu meiner Rechten!“ und der Sohn diesem Befehl gehorche, der Befehlsempfänger aber nie dem Befehlenden gleichrangig sein könne.⁵⁰²

Auf die arianische Vereinnahmung von Ps 110,1 reagieren die Vertreter des nizänischen bzw. des nizäno-constantinopolitanischen Bekenntnisses auf zwei Weisen: Die einen vermeiden diesen Vers, so Gaudentius und Zeno, die ihn überhaupt nicht zitieren; diese Tendenz, das *sessio ad dexteram*-Motiv zu vermeiden, tritt noch deutlicher

⁴⁹⁹ Zum Madrider Silber-Missorium vgl. den Text D. Stutzingers im Katalog der Ausstellung „Spätantike und frühes Christentum“, Frankfurt 16.12.1983-11.3.1984 (Frankfurt 1983) 645-647 (Lit.) mit Abb.228. Marksches (1993, 262) deutet die Abbildung symbolisch. Es ist allerdings zu bedenken, daß Valentinian II. noch ein Kind war und deshalb zwangsläufig kleiner als Theodosius dargestellt werden mußte.

⁵⁰⁰ Vgl. s 40,2 (161,35-40). Vgl. ferner s 56,3 (226,83): (...) diuinitas honorificentiae gradum nescit (...).

⁵⁰¹ Vgl. s 56,3 (226,81f): ... ne minor patre esse credatur, sicut haeretici blasphemare consuerunt. Vgl. Chrom. s 8,4 (CCL 9A,37,103-106 Lemarié): Sedet ad dexteram Patris. Vnus ergo thronus maiestatis Patris et Filii est, quia nulla diuersitas honoris inter Patrem et Filium est, nulla discretio dignitatis (...).—Zum hier verwendeten Begriff ‚Arianismus‘ s.o. S. 180, Anm. 222.

⁵⁰² So das hier zugegebenermaßen etwas simplifizierend dargestellte Fazit, das sich aus entsprechenden ‚arianischen‘ Äußerungen ergibt, wie sie in verschiedenen Quellen bezeugt sind. Vgl. vor allem Hier. in Ps 109,1 (CCL 78,222,25f Morin): ‚Maior est Pater, qui iubet ut sedeatur, quam ille cui iubetur‘, aber auch die in PL 42,677-684 edierte, vor 418 entstandene homöische Predigt (CPL 701), die Meslin (1967, 130) dem Gotenbischof Palladius von Ratiaria (2. Hälfte 4. Jh.) zuschreibt, wogegen sich jedoch Simonetti (1978, 98) u.a. wenden; ähnlich auch die Synode von Sirmium 351: Ath. syn. 27,2-3 (2,254,17-256,22 Opitz), bes. der Anathematismus 18 (2,255,30-34) und Collect. Arian. c. haer. (CCL 87,142-145 Gryson).

bei Ambrosius und Filastrius zutage, die das Zitat des Psalmverses hinter den einleitenden Worten *Dixit dominus domino meo* abbrechen und sich dadurch der Pflicht entheben, auch das *sede ad dexteram meam* zu erklären.⁵⁰³ Andere jedoch reagieren, wenngleich auch sie bezeichnenderweise nur selten auf Ps 110,1 zurückgreifen,⁵⁰⁴ offensiv, indem sie den Spieß umdrehen und die *sessio ad dexteram* als Ausdruck der Gleichrangigkeit verstehen, so Basilius, Gregor von Nyssa und Chromatius.⁵⁰⁵ In dieser Linie steht auch Maximus.⁵⁰⁶

Hieronymus geht insofern auf die arianische Argumentation ein, als er zugibt, daß das Befehlen eine Überordnung des Befehlenden impliziert. Er löst das Problem indes dadurch, daß er das *corpus adsumptum*, den *adsumptus homo* zum Adressaten des Befehles macht, also nicht den Sohn, sondern die von diesem angenommene menschliche Natur. Auch in der Himmelfahrtspredigt des Chromatius spielt der Körper Christi eine Rolle, allerdings in einer positiveren Formulierung: „Das Fleisch unserer Natur ist an diesem Tag im Körper Christi zum Himmel aufgefahren (*caro naturae nostrae in corpore Christi hac die ascendit ad caelum*)“⁵⁰⁷. Die Himmelfahrt Christi wird also in ihrer soteriologischen Dimension als Himmelfahrt des Fleisches unserer Natur gedeutet. Damasus macht diesen Gedanken sogar zum Kriterium der Orthodoxie, wenn er denjenigen einen Häretiker nennt, der nicht sage, daß Christus im Fleische zur Rechten des Vaters sitze (*non dixerit quod in carne sedet in dextera Patris*).⁵⁰⁸

Maximus betont hingegen ähnlich wie Basilius⁵⁰⁹ die *incorporabilitas* Christi, um zu zeigen, daß das Sitzen und Stehen zur Rechten des Vaters nicht wörtlich gemeint sei. Wäre er damit dem Anathema des Damasus verfallen? Wohl kaum. Man muß die Absicht der *incorporabilitas*-Aussage berücksichtigen: Maximus möchte zeigen, daß der

⁵⁰³ Vgl. Filastr. div. her. 109,7 u. 110,4 (CCL 9,274,36 u. 275,21f); Ambr. in Luc. 10,1-5 (CCL 14,345,1-347,66). Leider konnte Marksches (1993) in dem begrenzten Rahmen seines Aufsatzes nicht auf die Oberitaliener eingehen.

⁵⁰⁴ Diese Zurückhaltung drückt sich auch darin aus, daß, soweit wir es wissen, die *sessio ad dexteram* nie bildlich dargestellt wurde, wohingegen die Abbildung nur einer thronenden göttlichen Gestalt recht verbreitet war. Vgl. Marksches 1993, 302f.

⁵⁰⁵ Vgl. Basil. c. Eun. 1,25 (Sch 299,260,23-262,27 Durand/Doutreleau) u. Spir. 6,15 (Sch 17bis,296,67-75 Pruché); Greg. Nyss. hom. in nat. Steph. (GNO 10/1,91,18-92,2 Lendle); Chrom. s 8,4 (CCL 9A,37,103-106 Lemarié).

⁵⁰⁶ Vgl. s 40,2 (161,35-40).

⁵⁰⁷ Chrom. s 8,4 (CCL 9A,37,107f Lemarié).

⁵⁰⁸ Vgl. Damas. ep. 4 (EOMIA 1/2/1,289,93-96 Turner).

⁵⁰⁹ Vgl. Basil. c. Eun. 1,25 (Sch 299,260,23-262,27 Durand/Doutreleau) u. Spir. 6,15 (Sch 17bis,296,67-75 Pruché).

Erhöhte über alle räumlichen und körperlichen Vorstellungen erhoben ist. Damit schließt er nicht aus, daß der erhöhte Christus eine Art von Leib besitzt, die nicht unserer sinnlichen Wahrnehmung von Körperlichkeit entspricht.⁵¹⁰ Auch das Anathema des Damasus ist von seiner Intention her zu verstehen: Es zielt vermutlich darauf, in der *sessio ad dexteram* eine Aussage über die unverzichtbare Lehre von der Erlösung und Erhöhung des menschlichen Fleisches und damit der menschlichen Natur durch Christi Auferstehung und Himmelfahrt zu sehen. Denselben Gedanken drückt Maximus aus, wenn er von der Himmelfahrt Christi sagt, der Sohn Gottes habe den Sohn des Menschen zum Himmel getragen.⁵¹¹

In dem bisher Gesagten hat sich bereits eine weitere Schwierigkeit angedeutet, mit der sich Maximus auseinandersetzen muß: Während in Ps 110,1 vom *Sitzen* zur Rechten des Vaters die Rede ist, sieht Stephanus nach Apg 7,56 den Sohn *stehen*. Dieses Stehen wurde, wie Gregor von Nyssa bezeugt, von Arianern als Beleg für die Unterordnung des Sohnes gedeutet, weil das Stehen ein Anzeichen minderen Ansehens sei. Gregor begegnet diesem Einwand durch den Hinweis auf die gegenteilige Aussage in Ps 110, wo vom Sitzen die Rede sei.⁵¹² Auf diese Weise stellt er die Naivität der wörtlichen Auslegung von Apg 7,56 bloß, die zu einem offenkundigen Widerspruch führt. Maximus geht nun insofern über Gregor hinaus, als er positiv einen tieferen Sinn des Stehens und des Sitzens aufweist: Das Sitzen zeige Christi Macht (*potentia*) als Richter, der er den Juden sei, allen voran Judas; das Stehen offenbare sein Erbarmen (*misericordia*) als Fürsprecher, der er den Christen sei, allen voran dem Märtyrer Stephanus.⁵¹³ Mit diesem Hinweis auf die unterschiedlichen eschatologischen Funktionen Christi gibt Maximus dem Gedanken des Thronens zur Rechten des Vaters eine tröstliche Note: Christus ist nicht nur Richter, sondern auch Fürbitter.⁵¹⁴

⁵¹⁰ Vgl. Aug. ep. 120,2,15 (CSEL 34/2,717,10-13 Goldbacher): „Wenn wir daher auch den Leib des Herrn, der nach seiner Auferstehung sich zum Himmel erhob, uns nur in menschlicher Gestalt und mit menschlichen Gliedern denken, so darf man doch nicht meinen, er sitze in solcher Weise zur Rechten des Vaters, daß der Vater zur Linken zu sitzen scheine.“ (Übers. A. Hoffmann BKV² Augustinus 9,475f).

⁵¹¹ Vgl. s 56,3 (225,64).

⁵¹² Vgl. Greg. Nyss. hom. in nat. Steph. (GNO 10/1,91,18-92,2 Lendle).

⁵¹³ Vgl. s 40,3 (161,51-162,72).

⁵¹⁴ Vgl. auch s 40,2 (161,40-46): Christus sitzt zur Rechten, weil die Schafe im Jüngsten Gericht zur Rechten empfangen werden, er aber das erste Lamm ist. Vgl. Mt 25,33 u. Apk 14,1. Auch Hieronymus und Basilius bringen an den genannten Stellen das Bild des Lammes, allerdings unter Anspielung auf Jo 1,29.

Das Beispiel der *sessio ad dexteram* zeigt, wie ein Thema der theologischen Diskussionen dadurch zum Inhalt der Gemeindeverkündigung wird, daß es mit einem bestimmten Fest verbunden wird. Nun verweisen die neutestamentlichen Lesungen von Pfingsten nicht unmittelbar auf die *sessio ad dexteram*. Wenn Maximus diese dennoch thematisiert, hat dies seinen Grund vielleicht in dem Glaubensbekenntnis, das den Gläubigen durch die *Traditio Symboli* und die Rezitation im Taufgottesdienst der Osternacht gegenwärtig sein mußte. Hier heißt es in unmittelbarem Anschluß an *ascendit ad caelos: sedet ad dexteram patris*.⁵¹⁵ Das Himmelfahrtsfest war dadurch untrennbar verbunden mit dem Motiv der *sessio ad dexteram*.

Es läßt sich zusammenfassen: Die Verkündigung von Advent bis Pfingsten resümiert den großen Bogen des Christuserignisses von der Geburt des Herrn bis zu seiner Himmelfahrt und der Sendung des Geistes. Die sachliche Einheit dieses Bogens wird vor allem durch drei Bildfelder vermittelt:

1. durch die Licht- und Sonnensymbolik, die an Weihnachten, Epiphanie und Ostern die göttliche Herrlichkeit Christi und sein erlösendes Wirken in der Finsternis der menschlichen Sünden vermittelt;
2. durch Vorstellungen aus dem römischen Kaiser- und Triumphzeremoniell, mit denen an Weihnachten, Epiphanie, in der Quaresima, an Ostern und Pfingsten die Hoheit Christi und sein heilbringender Sieg über den Teufel illustriert werden;
3. durch das Bild der Geburt, das an allen Herrenfesten auf die von Gott ermöglichte Neuheit des Lebens hinweist.

Diese Bildverknüpfungen vermitteln weniger auf eine kognitive als auf eine psychologisch wirksame Weise den theologischen Zusammenhang der Festinhalte. Aufgrund der Einheit des Heilsgeschehens können in jeder Festverkündigung auch Inhalte anderer Herrenfeste aufscheinen. Diese Einheit gründet letztlich in der Einheit der liturgisch kommemorierten Christusoffenbarung. So erscheint Christus als alles in allem.

Der Zusammenhang der Verkündigung von Advent bis Pfingsten wird auf ganz konkrete Weise auch durch die liturgische Vorbereitung auf die Taufe und ihre nachösterliche Auslegung gewährt. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Weihnachtsverkündigung wie

⁵¹⁵ Vgl. Kelly ³1993, 171-176 zu den um das Jahr 400 bezeugten Tochterbekenntnissen des altrömischen Symbolums.

ein Vorspiel, in dem das zentrale Thema, die Erlösung, mit den zugehörigen Bildern des (Sonnen-) Lichtes, des hoheitlichen Siegers und der Geburt eingeführt wird; die Epiphaniepredigt wirkt wie eine Exhortatio und Einführungskatechese zur Taufe; die Verkündigung der Quadregesima fungiert als Einführung in ein der Taufe entsprechendes Leben; Ostern wird zur Feier des Taufsakramentes, und auch die Pfingstpredigt dient dem Taufgeheimnis, indem sie die Taufe als Himmelfahrt des Herrn in seinen Gliedern deutet und im Blick auf die Geisttaufe der Apostel die pneumatologische Dimension der Taufe zum Ausdruck bringt.

3 Die kerygmatische Funktion der Heiligenfeste und der hagiographischen Traditionen

Für die Darstellung der Verkündigung an den Heiligenfesten erweist es sich als wenig sinnvoll, wie auf den vorangehenden Seiten zu den Herrenfesten dem Ablauf des liturgischen Jahres zu folgen. Die Zeit der Heiligenfeste ist nicht durch einen einzigen dramatischen Bogen geprägt. Die einzelnen Feste stehen weitgehend unverbunden nebeneinander. Statt eines diachronischen Vorgehens bietet sich eine Gliederung nach der Art und Weise an, in der Maximus sich der Heiligenverehrung in seiner Verkündigung bedient.⁵¹⁶ Durch eine paschal-baptismale und eine eucharistische Interpretation des Martyriums amplifiziert und vertieft er die Christusbotschaft (a). Er schreibt den Heiligen eine pädagogisch-didaktische Funktion zu, indem er sie als Modelle gelungenen christlichen Lebens darstellt (b). Und schließlich verwendet er die Verehrung der Heiligen Petrus und Paulus, um Aspekte seines Kirchenbildes zu vermitteln (c). In der folgenden Untersuchung wird jeweils einem systematischen Aspekt eine Festpredigt oder eine Gruppe von Festpredigten zugeordnet, um auch auf hagiographische und liturgiegeschichtliche Fragen eingehen zu können.

⁵¹⁶ Vgl. Datema 1988, 105-113, der anhand von griechischen Heiligenpredigten dogmatische, exegetische und moralische Aspekte unterscheidet (vgl. bes. ebd. 111). Diese Unterscheidung hat sich für die Untersuchung von Maximus' Heiligenpredigten als zu schematisch erwiesen, da sie Aspekte voneinander trennt, die in der konkreten Verkündigung eng miteinander verwoben sind.

a *Der Tod des Märtyrers und das Pascha Christi*

1 *Die österliche Dimension des Martyriums*

(*Die Predigt zum Aller-Märtyrer-Fest: s 14*)

Wir können davon ausgehen, daß es zur Zeit des Maximus in Turin ein Fest zu Ehren aller Märtyrer gab. Dafür sprechen nicht nur die ss 14 und 16, die Märtyrer im allgemeinen behandeln, sondern auch ein Zeugnis für das benachbarte Mailand: Der Hymnus des Ambrosius *Aeterna Christi munera* ehrt alle Märtyrer.⁵¹⁷ Da—selbstverständlich mit Ausnahme der Tagzeitenhymnen—alle ambrosianischen Hymnen Festtagshymnen sind, ist anzunehmen, daß auch diesem Hymnus ein besonderes Fest in Mailand entsprach.⁵¹⁸

Für ein solches Fest „Aller-Märtyrer“ kommen drei Termine in Betracht, die alle zunächst im Osten bezeugt sind, jedoch wohl bald im Westen nachgeahmt wurden, jedenfalls in einer Quelle für das Rom des 6. Jahrhunderts ihre Spuren hinterlassen haben.⁵¹⁹ Das syrische Martyrologium belegt für das 4. Jahrhundert, daß man in Syrien ein allgemeines Märtyrerfest am Freitag nach Ostern gefeiert hat.⁵²⁰ Nach Ephraem gedachten die syrischen Christen der Märtyrer zu dieser Zeit auch am 13. Mai.⁵²¹ Und schließlich hält Johannes Chrysostomus um 400 in Konstantinopel seine Predigt zum Festtag

⁵¹⁷ Zur Echtheitsfrage vgl. Franz 1994, 26. Auch was Goulon (1992, 592) in vorsichtiger Formulierung sagt, daß nämlich der Autor mit Sprache, Hymnodie und Werk des Ambrosius sehr vertraut gewesen sein muß, deutet auf Ambrosius als Verfasser hin.

⁵¹⁸ Weitere Hinweise auf die Verbreitung eines Aller-Märtyrer-Festes im lateinischen Westen am Anfang des 5. Jahrhunderts geben auch allgemeine Märtyrerpredigten. Vgl. z.B. die früher Maximinus, dem Gotenbischof, zugeschriebenen ss 13, 14 und 15 aus der sogenannten Veronenser arianischen Sammlung (CCL 87,83-88 Gryson), die jeweils eingangs den Hinweis auf das *hodie* der *sollemnitatis omnium beatorum martyrum* enthalten. Vgl. auch Leo, tract. 82 und 83 (CCL 138A,508-524 Chavasse).

⁵¹⁹ Zu Rom vgl. Morin 1910, 10.

⁵²⁰ Vgl. Martyrologium Syriacum (PO 10,15 Nau) mit der franz. Übersetzung: „La vendredi après la Pâque—où l'on fait mémoire de tous les martyrs—dans la ville de Nisibe, Hermas, martyr, en ce même vendredi après la semaine de la Passion“. Vgl. die lateinische Übersetzung bei B. Mariani, *Breviarium syriacum seu martyrologium syriacum saec. IV* (Rom 1956) (= *Rerum ecclesiasticorum documenta, Series minor, Subsidia studiorum* 3) 34. H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien* (Bonn 1911) (= *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen* 2) 10, übersetzt: „am freitag nach pascha, welcher ist das Gedächtnis für alle Märtyrer in der stadt Nisibis“ (sic!).—Zum Allermärtyrerfest im Osten vgl. auch Talley 1990a, 113-123.

⁵²¹ Vgl. Ephraem, *carm. Nisib.* 6,30f (CSCO 218, Syr 92,24,10-15 Beck). Vgl. die deutsche Übersetzung Becks: CSCO 219, Syr 93,27,7-14 mit Anm.14.

aller Märtyrer am ersten Sonntag nach Pfingsten.⁵²² Es fällt auf, daß alle drei Termine in enger zeitlicher Beziehung zum Osterfest stehen: der Freitag nach Ostern ohnehin, aber auch der Oktavtag der Pentekoste sowie der 13. Mai, der meist in die Zeit kurz nach Pfingsten, in manchen Jahren sogar vor Pfingsten fällt. Der kalendarische Ort dieses Festes versinnbildlicht sozusagen seine theologische Einordnung in das Paschamysterium Christi.⁵²³

Die zeitliche Nähe zu Ostern belegt auch s 14. Hier heißt es:

Es ist würdig und angemessen, Brüder, daß wir nach dem Jubel des seligen Pascha, das wir in der Kirche gefeiert haben, uns in unserer Freude mit den heiligen Märtyrern vereinen und ihnen die Herrlichkeit der Auferstehung des Herrn verkünden, ihnen, die Teilhaber am Leiden des Herrn sind.⁵²⁴

Der s 14 könnte demnach durchaus am Freitag nach Ostern gehalten worden sein. S 16 hingegen, die zweite allgemeine Heiligenpredigt des Maximus, bietet keinerlei Anhaltspunkte für ihre Einordnung ins Kirchenjahr. Da die Predigt keinen Bezug zum Paschageheimnis enthält, kommt für sie die Osterzeit kaum in Betracht. Falls wir s 16 dennoch einem „Aller-Märtyrer-Fest“ zuordnen möchten,⁵²⁵ können wir hierfür an den ersten Sonntag nach Pfingsten denken, denn Allerheiligenfeste *außerhalb* der Oster- und Pfingstzeit scheinen erst eine spätere Entwicklung unter dem Einfluß keltischer Vorstellungen zu sein.⁵²⁶ Es ist nicht auszuschließen, daß in Turin die Märtyrer im allgemeinen sowohl in der Oster- als auch in der Pfingstwoche besonders geehrt wurden. Dies ist uns spätestens für das 6. Jahrhundert für Rom bezeugt.⁵²⁷ Wie auch immer, das Fest „Aller-Märtyrer“ läßt

⁵²² Vgl. Joh. Chrys. laud. omn. mart. (PG 50,705-712, bes. 705); vgl. adv. Tud. 6 (PG 48,904).

⁵²³ Vgl. Leo M. ep. 168 (PL 54,1209-1211), wonach Bischöfe in Mittelitalien um das Jahr 450 die Taufe am Fest der Märtyrer zu spenden pflegten. Dies ist sicherlich auch ein liturgischer Reflex des theologischen Zusammenhangs zwischen der Taufe und dem Martyrium als zwei Möglichkeiten der symbolischen Teilhabe am Ostermysterium. Vielleicht kann man in dem Brief Leos zusätzlich einen Beleg für ein Märtyrerfest in der Osterzeit sehen. Denn als reguläre Tauftermine sind sonst für Italien mit Ausnahme von Sizilien nur die fünfzig Tage der Osterzeit belegt. S.o. S. 165f.

⁵²⁴ S 14,1 (54,2-5).

⁵²⁵ Man kann diese Predigt auch anders verstehen: Vgl. Pellegrino 1981, 172: „Ci si può domandare se il tema del discorso non sia *Mt. V,19 Qui fecerit et docuerit, magnus est in regno caelorum*, commentato con l'esempio dei martiri in genere.“

⁵²⁶ Vgl. Jounel 1977, 105; Auf der Maur 1994, 131.

⁵²⁷ Vgl. Morin 1910, 73f.

sich sozusagen als Bindeglied zwischen der Zeit der Herrenfeste und der Zeit der Heiligenfeste verstehen. Diese Funktion als Eröffnungsfest für die „Zeit der Heiligen“ hätte es am treffendsten direkt nach Pfingsten erfüllt.

Die hinter dieser zeitlichen Einordnung stehende gedankliche Verbindung zwischen Osterglaube und Märtyrerverehrung kommt ebenfalls in s 14 zum Ausdruck. Er wurde vermutlich kurz nach Ostern an den Gräbern von Märtyrern gehalten und ist von dem Motiv bestimmt, die Herrlichkeit der Auferstehung, welche die Gemeinde in der Osternacht in der Kirche gefeiert hat, nun auch den Märtyrern zu verkündigen.⁵²⁸ Diesen Gedanken entfaltet der Prediger an Hand von Ps 16,11 „Du hast mir die Wege des Lebens bekannt gemacht“. Vielleicht wurde der ganze Psalm vorher gelesen, denn wie wir aus anderen spätantiken Kirchen wissen, bildete das Psallieren ein wichtiges Element der liturgischen Märtyrerverehrung.⁵²⁹ Den Psalmvers legt Maximus in zwei miteinander verwobenen Fäden aus, einen eschatologisch-anagogischen und einen moralischen:

Der Weg des Lebens sei bis zur Auferstehung Christi unbekannt geblieben, weil diesen Weg zuvor niemand gegangen sei, der von den Toten auferstanden ist. Christus aber habe diesen Weg eröffnet, so daß er durch die Füße der vielen abgetreten werde, von denen der Evangelist sagt: „Die Körper vieler Heiliger standen mit ihm auf und betraten die heilige Stadt“ (Mt 27,52f).⁵³⁰ Wie man dieses eschatologische Ziel erreicht, erklärt der Prediger mit Hilfe desselben Bildes der Wege des Heiles: Christus habe die Wege des Lebens bekannt gemacht, als er Glauben, Mildtätigkeit (*misericordia*), Gerechtigkeit und Keuschheit gelehrt habe: Auf diesen Straßen erreiche man das Heil. Die moralische und eschatologische Auslegung erscheinen also verbunden: Die Straßen des Glaubens, der Mildtätigkeit, Gerechtigkeit und Keuschheit führen zum Weg des Lebens in der Auferstehung. Dieser Gedanke wird am Beispiel des Glaubens durch ein Wort des Herrn untermauert: „Wer an mich glaubt, wird nicht sterben, und obwohl er stirbt, wird er leben“ (Jo 11,25).⁵³¹

Diese Wahrheit veranschaulicht der Prediger seinen Hörern visionär an den Märtyrern, deren an diesem Tag gedacht wird: Ihre Leiber, die, wie den Hörern aufgrund der Martyriumsberichte be-

⁵²⁸ Vgl. s 14,1 (54,2-5). S.o. S. 17, Anm. 88.

⁵²⁹ Vgl. z.B. Ambr. ep. 74,16 (CSEL 82/3,64,183-189 Zelzer).

⁵³⁰ Vgl. s 14,1 (54,21-26).

⁵³¹ Vgl. ebd. (54,26-55,39).

wußt war, auf die vielfältigste Weise verstümmelt worden waren, werden nun in phantastisch erneuerter Form vor Augen gestellt, mit Blut, das wieder durch die Adern fließt, mit wiedererstarkten Sehnenbündeln und inneren Organen, die wieder harmonisch funktionieren.⁵³²

Das Märtyrerfest erscheint hier somit als Entfaltung der Feier des Paschamysteriums. An Ostern selbst hatte jene Teilhabe am Ostergeheimnis im Mittelpunkt gestanden, die man durch das (Sterben und Auferstehen symbolisierende) Unter- und Auftauchen im Taufbecken erhält; nun wird eine andere Möglichkeit der Teilhabe dargestellt: das Mit-Leiden und Mit-Sterben der Märtyrer, die dadurch zu *consortes dominicae passionis*⁵³³ geworden sind:

Die nämlich *socii contumeliae* sind, sollen auch *participes laetitiae* sein. So sagt nämlich der selige Apostel: ‚Wie ihr *socii passionum* seid, so auch der Auferstehung. Wenn wir gelitten haben,‘ sagt er, ‚werden wir auch mitregieren.‘ Die also um Christi willen Böses erleiden, sollen auch mit Christus die Herrlichkeit haben.⁵³⁴

Damit steht Maximus, wie schon in seinen Taufpredigten, ganz auf dem Boden paulinischer Theologie.⁵³⁵ Maximus vergleicht einmal sogar ausdrücklich das Martyrium mit der Taufe: Paulus habe in gewisser Weise bei seiner Enthauptung „glänzend in der Gnade der Taufe“ (*baptismi gratia splendidus*) dagestanden.⁵³⁶ Die Analogie von Taufe und Martyrium wird zudem durch die beiden gemeinsame Metapher von der Wiedergeburt zum Ausdruck gebracht: „Es sind nämlich keine Toten, deren Geburtstag wird heute begehen, sondern Wiedergeborene.“⁵³⁷

2 Eine eucharistische Dimension des Martyriums?

Das Beispiel des Cyprian-Festes (ss 10 u. 11)

Über das Fest „Aller-Märtyrer“ hinaus erscheint jedes Heiligenfest mit dem Paschamysterium durch ein Element der Feier liturgisch verknüpft: durch die Eucharistie.⁵³⁸ In ihr reicht der Herr selbst, wie

⁵³² Vgl. s 14,2 (55,45-52).

⁵³³ S 14,1 (54,5). Vgl. auch s 2,3 (7,58): Petrus und Paulus als *participes Christi*.

⁵³⁴ S 14,1 (54,6-10).

⁵³⁵ Vgl. 2 Kor 1,7 und 2 Tim 2,12.

⁵³⁶ Vgl. s 9,2 (32,51f).

⁵³⁷ Vgl. s 2,3 (7,56f): Non enim mortui sunt quorum curamus natalem hodie sed renati.

⁵³⁸ Zur Verbindung von Eucharistie und Märtyrerverehrung vgl. Duval / Pietri 1975, 289-301.

Maximus betont, zu Ehren der Märtyrer die Substanz des Lebens,⁵³⁹ des Lebens, das Christus ist und an dem die Märtyrer durch ihre Wiedergeburt im Tod teilhaben.⁵⁴⁰ Umgekehrt haben die Märtyrer sich, gleichsam eucharistisch, als geheiligte Opfergabe (*sacrata hostia*) dem Herrn dargebracht.⁵⁴¹ Vermutlich hat man auch in Turin Reliquien von Märtyrern im oder unter dem Altar deponiert, als dingliches Symbol des Zusammenhangs zwischen dem Martyrium und dem eucharistischen Opfer, das man auf dem Altar darbrachte.⁵⁴² Die Verbindung von Passion Christi, Martyrium der Heiligen und Sakrament der Eucharistie kommt ausgesprochen intensiv in der Symbolik vom Wein und vom Kelch zum Ausdruck, welche die Predigt zum Fest des heiligen Cyprian, s 10, durchzieht.

Das Cyprian-Fest wurde am 14. September begangen, zu einer Zeit also, die gerade in der Weinmetropole Turin von der Traubenlese bestimmt war. An dieses Datum des bauerlichen Kalenders anknüpfend, legt Maximus das Martyrium des Cyprian aus:

In der Tat sollte dieses Leiden [Cyprians] mit der Weinernte verglichen werden, denn wie Wein (*uinum*) entströmt, wenn Trauben gepreßt werden, so strömt auch, wenn Heilige das Martyrium erleiden, Blut anstelle des Weines (...). Mit Recht wird also das Martyrium mit der Weinlese

⁵³⁹ Vgl. s 3,2 (11,37-40).

⁵⁴⁰ Vgl. 2,3 (7,56-58), bezogen auf Petrus und Paulus.

⁵⁴¹ Vgl. s 3,3 (11,51-53). Vgl. Ambr. uirg. 2,29f (47,14-48,12 Cazzaniga); exhort. virg. 82 (OOSA 14/2,262-264 Gori); obit. Theod. 21 (CSEL 73,382,11f Faller): Leiden des Märtyrers als ein Opfer, das das Leiden Christi fortsetzt. Zum Tod des Märtyrers als erlösendem und reinigendem Opfer bei Prudentius vgl. Petruccione 1995, 245-257; ebd. 248 über die Nähe des Prudentius zu Origenes in dieser Frage. Zur Analogie von Eucharistie und Martyrium bei Origenes vgl. Rordorf 1972, 395-402. Zur Deutung des Märtyrertodes mit Hilfe der Opferterminologie in Dan 3,39f (grch.) und der frühchristlichen Literatur, vor allem in den Ignatianen, vgl. Baumeister 1980, 31; 49f; 180f; 190; 198; 285f; 298; 300; 305; 311. Zum eucharistischen Gedanken in der frühen Martyriumstheologie vgl. ebd. 284f (zu IgnRom) und 299f (zum Mart. Polyc.). Allgemein zur Beziehung zwischen dem Martyrium und dem Leiden Christi in den Ignatianen vgl. ebd. 277-282, zum Martyrium Polycarpi ebd. 298f.

⁵⁴² Vgl. s 16,3 (61,42f), wo in Anspielung auf Apk 6,9f davon die Rede ist, daß die Seelen der Märtyrer unter dem Altar Gottes hervorrufen (*de sub ara dei clamare*). Zu den Anfängen der Verbindung von Reliquien und Altar vgl. Kötting 1988b, 104f u. Kirsch 1950, 343-347. Speziell zu Maximus' geistigem Hintergrund vgl. Ambr. ep. 77,13 (CSEL 82/3,134,133-135): „Die siegreichen Schlachtopfer (*uictima triumphales*) sollen unten an die Stätte kommen, wo Christus die Opfergabe (*hostia*) ist. Er aber, der für alle gelitten hat, über dem Altar, diese, die durch sein Leiden erlöst wurden, unter dem Altar“.

verglichen; es hat nämlich seine eigene Trunkenheit (*ebrietas*) und es hat seinen eigenen Kelch (*calix*)“⁵⁴³.

Der Prediger entfaltet nun die drei Aspekte des Vergleiches: *uinum*, *ebrietas* und *calix*.

Dem Kelch des Martyriums assoziiert der Prediger nicht nur die *calix inebrians* von Ps 23,5 und die *calix salutaris* von Ps 116,13, sondern auch den Kelch, von dem der Herr in seiner Passion wünscht, er möge an ihm vorübergehen.⁵⁴⁴ Vor allem aufgrund dieser Stelle im Passionsbericht (Mt 26,39) wurde schon in den Anfängen der patristischen Martyriumstheologie das Kelchmotiv zu einem Mittel, mit dem man das Leiden des Märtyrers von der Passion des Herrn her deutete.⁵⁴⁵

Die Verbindung mit dem Leiden Christi tritt noch stärker im Bild des Weines zutage: Der heilbringende Wein (*uinum salutare*) des Martyriums ist der geistliche Wein „aus jener Traube, die für das Heil aller am Holz gehangen hat“.⁵⁴⁶

Beide Bilder, das des Kelches wie das des Weines, lassen an die Eucharistie denken. Dieser Gedanke erhärtet sich angesichts des Oxymorons *sobria ebrietas*, das Maximus in der gleichen bzw. in der folgenden Predigt verwendet. Wir können annehmen, daß Maximus, der so viele Schriften des Ambrosius kennt und insbesondere von diesem auch das Bild von Christus als der am Holz des Kreuzes hängenden Traube übernommen haben dürfte,⁵⁴⁷ den paradoxen Begriff der trunkenen Nüchternheit ebenfalls dem Mailänder verdankt. Dieser gebraucht ihn, wie die neuere Forschung gezeigt hat, in einem ganz spezifischen Sinn: Die *sobria ebrietas* „des berausenden Bechers (Ps 22,5) wird von Ambrosius (...) von der Eucharistie her verstanden. Es ist allerdings nicht die Eucharistie des sonntäglichen Kommunionempfangs, sondern die Eucharistie als Höhepunkt und bleibende Dynamik der christlichen Initiation.“⁵⁴⁸

⁵⁴³ S 10,1 (35,6-12).

⁵⁴⁴ Vgl. s 10,1 (35,12-16).

⁵⁴⁵ So schon im ältesten christlichen Martyriumsbericht, dem *Martyrium Polycarpi*, dort 14,2 (22,8-15 Orbán). Vgl. hierzu Baumeister 1980, 298-300.

⁵⁴⁶ Vgl. s 10,2 (35,20-13).

⁵⁴⁷ S.o. S. 89, Anm. 116.

⁵⁴⁸ Jacob 1990, 229. Vgl. ebd. 221-234. Jacob hat mit seinen Forschungen Quasten bestätigt, der bereits Mitte des Jahrhunderts gegen Lewy auf die eucharistische Deutung des Oxymorons bei Ambrosius hingewiesen hat. Vgl. Quasten 1948, 117-125 gegen Lewy 1929, bes. 148-157. Dadurch, daß Jacob die eucharistische Deutung in den Kontext der Initiationsfeier stellt und im Zusammenhang mit der Geist-

Nichts hindert daran, auch die *ebrietas*, von der Maximus spricht, in diesem Sinne zu verstehen. Schon mehrmals haben wir festgestellt, daß der Turiner von den Sakramenten ausschließlich in Bildern spricht, die es ihm ermöglichen, vor den anwesenden Ungetauften geheimzuhalten, was er den Getauften sagen möchte. So kann man die Botschaft seiner Predigt im Hinblick auf die Eucharistie verstehen, etwa in dem Sinne, man könne Anteil an der am Kreuz erwirkten Erlösung nicht nur durch das Martyrium erhalten, sondern auch indem man vom Kelch der Eucharistie trinke.⁵⁴⁹ Der Kommunionempfang vereint den Christen somit zugleich mit dem geehrten Heiligen. So heißt es in einer Predigt kurz nach dem Cyprian-Fest:

Er [Cyprian] hat uns mit dem neuen Wein seines Martyriums gesättigt und erfrischt. Denn es ist ein neuer Wein, der den Christen erfrischt und trunken macht, doch diese Trunkenheit ernüchtert. Wer nämlich von der himmlischen Gnade trunken ist (*inebriatur*), legt die Lasten der Sünde ab (*exsobriatur*).⁵⁵⁰

Die Erwähnung der Gnade deutet auf die Taufe hin, in welcher der Mensch gnadenhalber von Sünden befreit wird. Diese Vermutung läßt sich durch die folgende Passage stützen, in der Maximus das vorher Gesagte am Pfingstereignis veranschaulicht: Die Apostel, als sie mit dem neuen Wein gesättigt waren, erschienen zugleich betrunken, weil sie unnatürlich redeten, und zugleich nüchtern, weil sie den Herrn in unterschiedlichen Sprachen priesen.⁵⁵¹ Das Pfingstereignis aber—dies hat Maximus seinen Hörern an Pfingsten gepredigt—ist für die Apostel das, was für die späteren Christen die Taufe ist.⁵⁵² Wenn wir also die Begriffe *calix*, *uinum* und *ebrietas* auch auf die Eucharistie beziehen möchten, dann nur in demselben Sinn wie bei Ambrosius: „als Höhepunkt und bleibende Dynamik der christlichen Initiation“⁵⁵³. Der Zusammenhang von Taufe und Eucharistie ist schließlich nicht nur ein ritueller (insofern beide zur Initiation gehö-

spendung und dem Schriftstudium sieht, relativiert er andererseits die überzogen eucharistische Interpretation von Johanny 1968, 215-236. Nach Truzzi (1985, 218, Anm.73) bezieht Zeno von Verona *uinum* bzw. *mustum inebrians* ebenfalls auf die Eucharistie. Vgl. Zeno tract. 2,13 (CCL 22,187,10 Löfstedt).

⁵⁴⁹ Interessanterweise verbindet der Tagesheilige selbst, dessen Schriften Maximus zum Teil kennt (vgl. den *Index fontium* in CCL 23), das Martyrium gedanklich mit der Eucharistie: Vgl. Pellegrino 1959, 133-150.

⁵⁵⁰ S 11,1 (38,6-9).

⁵⁵¹ Vgl. ebd. (9-19).

⁵⁵² S.o. S. 226.

⁵⁵³ So Jacob 1990, 229 zu Ambrosius.

ren), sondern ein inhaltlicher: In beiden geht es um die symbolische Teilhabe an der erlösenden Kraft des Sterbens und der Auferstehung Christi, an jenem Paschamysterium also, auf welches das Martyrium des Tagesheiligen als Mit-Leiden mit Christus verweist.

3 Eine soteriologische Bedeutung der Heiligen?

Zur Frage der Heilsbedeutsamkeit des Martyriums

In s 3 sagt Maximus, Petrus und Paulus hätten „uns durch das Vergießen ihres Blutes Heil gebracht“.⁵⁵⁴ Ähnlich heißt es von den Turiner Märtyrern, sie hätten „den Bürgern der Stadt zum Heil“ gelitten.⁵⁵⁵ Solche Äußerungen erwecken den Eindruck, der Prediger schreibe dem Leiden und Tod der Märtyrer in gleicher Weise Erlösungscharakter zu wie der Passion und Kreuzigung des Herrn. Doch davon ist Maximus weit entfernt. Er betont zwar die sündentilgende Wirkung des Martyriums, aber nur im Hinblick auf den Märtyrer selbst.⁵⁵⁶ In s 1 stellt er ausdrücklich Christus und die Märtyrer gegenüber: „Und obwohl sein [Christi] Leiden zum Heil ausreicht, hat er uns dennoch diese Märtyrer als Vorbilder (*exempla*) nahegelegt.“⁵⁵⁷ Es ist gerade das *exemplum*, durch das die Märtyrer zum Heil führen: „Denn durch ihr Beispiel (*exemplum*) haben wir gelernt, an Christus zu glauben“⁵⁵⁸.

Anteil an der Heilswirkung des Sterbens eines Märtyrers erhält der Gläubige nicht direkt, sondern allein dadurch, daß er dem Beispiel des Märtyrers, zwar nicht unbedingt durch das Martyrium, aber doch durch die gleiche Glaubenshingabe folgt: „Es bedeutet nämlich einen Anteil am Martyrium, getan zu haben, was die Märtyrer taten (*Portio enim martyrii est fecisse quod martyres*)“.⁵⁵⁹ Das Leiden der Märtyrer ist für die Menschen nicht *heilsnotwendig*, weil der Tod des Erlösers allein die Fülle des Heils erwirkt hat. Dennoch ist es *heilsbedeutsam*,

⁵⁵⁴ S 3,3 (11,50f): [Debemus] reddere illis honorificentiam qui nobis salutem profusione sui sanguinis pepererunt.

⁵⁵⁵ S 12,1 (41,9-11): Martyr enim cum patitur, non sibi tantum patitur sed et ciuibus. Sibi enim patitur ad praemium ciuibus ad exemplum, sibi patitur ad requiem ciuibus ad salutem.

⁵⁵⁶ Vgl. z.B. s 10,1 (35,18f) zu Cyprian: martyrii poculum cum hauritur, omnes peccatorum faeces passionis gloria temperantur. Zur sündentilgenden Kraft des Martyriums vgl. schon Herm. sim. 9,28,3 (GCS 48²,96,19-21 Whittaker); hierzu Baumeister 1980, 255-257.

⁵⁵⁷ S 1,2 (3,42-44): et licet illius [sc. Christi] passio nobis sufficiat ad salutem, tamen etiam horum [sc. martyrum] martyrium nobis contulit ad exemplum.

⁵⁵⁸ S 12,1 (41,11f).

⁵⁵⁹ S 106,2 (417,26).

insofern es zum Glauben führt, durch den das Heil gewonnen wird. In diesem Führen zum Glauben durch *exempla* ist die pädagogisch-didaktische Funktion der Heiligen angesprochen.

b *Die pädagogisch-didaktische Funktion der Heiligen*

1 *Die kerygmatische Existenz des Heiligen*

(Johannes der Täufer: s 5 u. s 6)

An Johannes dem Täufer zeigt Maximus modellhaft, daß die ganze Existenz eines Heiligen kerygmatisch sein soll: Sein Wesen kann als Stimme beschrieben werden.⁵⁶⁰ Vom Mutterleib bis zu seinem Tod verkündet er den Herrn.⁵⁶¹ Dies macht der Prediger deutlich, indem er am Gedächtnistag des Todes an die Geburt des Täufers erinnert, der, ...

... noch nicht geboren, schon prophezeit. Und noch im Verschluß des Mutterschoßes, bekennt er, weil er es nicht mit seiner Stimme kann, durch seine Freude das Kommen Christi⁵⁶².

Und sogar aus dem Gefängnis heraus fährt er fort, bis zu seinem Tod seinen Jüngern Christus zu verkünden.⁵⁶³

Johannes der Täufer nimmt unter den Heiligen gewiß eine Sonderstellung ein, deren sich auch Maximus bewußt zeigt, wenn er ihn mit dem Herrenwort als den größten von einer Frau Geborenen bezeichnet.⁵⁶⁴ Doch *mutatis mutandis* gilt für die anderen Heiligen die gleiche Kennzeichnung ihrer Existenz als kerygmatisch. Während bei Johannes allerdings der Akzent eher auf der verbalen Verkündigung liegt,⁵⁶⁵ betont Maximus bei den anderen Märtyrern ihr Tun, insbesondere ihr Martyrium, als Mittel der Verkündigung. Diesen Aspekt reflektiert der Prediger ausdrücklich in s 16.

⁵⁶⁰ Vgl. s 6,1 (22,33-39). Vgl. Jo 1,23.

⁵⁶¹ Vgl. s 5,1-2 (17,5-18,31).

⁵⁶² S 5,4 (18,55f). Vgl. Lk 1,44.

⁵⁶³ Vgl. ebd. (19,64-67).

⁵⁶⁴ Vgl. s 6,2 (22,40-44).

⁵⁶⁵ Dies geht auch aus der Johannes-Predigt hervor, die Étaix Maximus zuschreibt. Dort heißt es: *de prophetia eius fructum salutis metimus et de uerborum eius tamquam grani culmo granum salutis adsumimus* (RBen 97 [1987] 40 Étaix). Zur Zuschreibung an Maximus vgl. Étaix 1987, 39-41. Die Fortsetzung des von Étaix edierten Predigtfragments findet sich in PL 57,864D-866A.

2 *Exemplum: Die Modellfunktion der Heiligen*
 (Die allgemeine Märtyrerpredigt s 16)

Die besondere pädagogische Funktion der Heiligen ergibt sich nach s 16 aus einem einfachen Grundsatz: Vorbildhaftes Handeln hat eine größere didaktische Wirkung als bloßes Reden. Insofern ist Christus ein guter Lehrer, weil er stets selbst getan hat, was er von anderen fordert.⁵⁶⁶ Er selbst habe sogar ausdrücklich das gute Handeln als die oberste Lehre (*prima doctrina*) dargestellt, als er sagte: „Wer so handelt und so lehrt, wird groß im Himmelreich genannt werden“ (Mt 5,19). Das gute Beispiel regt gleichsam als „schweigender Lehrer“ (*tacitus magister*) zu Freude, Bewunderung und Nachahmung an.⁵⁶⁷

Dieser allgemeine Gedanke wird im folgenden auf die Märtyrer spezifiziert: Diese lehren durch das Leiden in ihrem Martyrium.⁵⁶⁸ Durch ihr Beispiel lerne man mehr als durch eine verbale Darlegung (*adsertione uerborum*). Denn diese bildliche Lehre präge sich besser ein als Wörter, die leicht vergessen werden:

Meine Augen überzeugen mich rasch von dem, was sie sehen, mehr als meine Ohren mir eingeben, was an ihnen vorüberzieht. Was nämlich gehört wird, gerät schnell in Vergessenheit, was aber vor den Augen geschieht (*oculorum historia*), wird immer gesehen. Wer sieht nämlich nicht zu jeder Stunde und in jedem Augenblick, wie die gesegneten Märtyrer verschiedene Torturen um des Namens Christi willen erlitten und in gewisser Weise über die Leiden triumphiert haben?⁵⁶⁹

In dieser Suggestivität des *exemplum*, das vor dem (inneren) Auge bewahrt bleibt, liegt somit die Bedeutung der Hagiographie für den Glauben. So empfehlen die Märtyrer „ihren Glauben und ihre Unschuld unserer Wahrnehmung (*sensibus*) durch das Leiden selbst.“⁵⁷⁰

Diese Betonung des *exemplums* beziehungsweise des Sehens, wie es uns in s 16 begegnet, kehrt in fast allen Predigten zu Heiligenfesten wieder.⁵⁷¹ Dem *exemplum* korrespondiert die *imitatio*, die vom Hörer gefordert wird.⁵⁷² Dabei ist zu bedenken, daß die Märtyrer ihrerseits

⁵⁶⁶ Vgl. z.B. s 100,1 (398,7-10) u. s 64,1 (269,14-16).

⁵⁶⁷ Vgl. s 16,1 (60,10-22).

⁵⁶⁸ Zum Martyrium als Lehre vgl. Baumeister 1995, 323-332, bes. 331f.

⁵⁶⁹ S 16,2 (60,28-33).

⁵⁷⁰ S 16,3 (61,48f).

⁵⁷¹ Vgl. Mutzenbecher 1962a, 464 (Index zu *exemplum [martyrum]*); bes. s 106,2 (417,26): Portio enim martyrii est fecisse quod martyres.

⁵⁷² Vgl. ebd. 470 (Index zu *imitatio* und *imitor*). Zu Vorbild und Nachahmung der Märtyrer vgl. Baumeister 1980, 42f.47.242f.247.289-291.300 mit Anm.45; Brown 1987, 3-14.

dem *exemplum* Christi gefolgt sind.⁵⁷³ Wer also die Märtyrer nachahmt, ahmt letztlich Christus nach. Die Darstellung der Märtyrer als Vorbilder entspricht somit der Forderung: „Seien wir Nachahmer unseres Herrn!“⁵⁷⁴

Wegen der didaktischen Bedeutung der Anschaulichkeit und gleichsam visuellen Präsenz spielen die Faktoren Raum und Zeit in der Heiligenverehrung eine besondere Rolle. Die räumliche Dimension läßt sich an der Predigt über die Turiner Märtyrer erheben.

3 *Praesentia: Die körperliche Gegenwart der Heiligen*

(*Die Turiner Märtyrer: s 12*)

Bis heute werden Adventor, Octavus und Solutor als Schutzheilige Turins verehrt.⁵⁷⁵ Ihre Reliquien, die seit dem 16. Jahrhundert in der ihnen zu Ehren erbauten und nach ihnen benannten Kirche in Turin ruhen,⁵⁷⁶ werden das erste Mal bei Maximus, in s 12, erwähnt. Erst fast ein Jahrhundert später wird ihr Kult ein zweites Mal historisch greifbar, wenn Ennodius jene Märtyrer Revue passieren läßt, deren Verehrungsstätten er auf seinem Weg von Pavia nach Briançon aufgesucht hat: Octavi meritis da, Adventor, redde, Solutor, / Candida ne pullis vita cadat maculis⁵⁷⁷. Aus dem Martyrologium Hieronymianum erfahren wir lediglich den Festtag, den 20. November.⁵⁷⁸ Die älteste überlieferte Passio, abgefaßt zwischen dem Ende des 5. und dem 10. Jahrhundert, ist legendarisch: Sie macht die drei Turiner Märtyrer zu Soldaten der Thebaischen Legion.⁵⁷⁹ Historische Erinnerung könnte indes der Teil der Passio wiedergeben, der auf die Kultgebäude eingeht: Bischof Victor, von dem man nur sicher weiß, daß er im Jahre 494 gelebt hat,⁵⁸⁰ habe die *cellula oratoria*

⁵⁷³ Vgl. z.B. s 9,2 (32,46-49): Petrus als Nachahmer Christi im Glauben und im Leiden.—Die beiden Aspekte des Nachahmungsgedankens prägen schon die Anfänge der Martyriumstheologie; vgl. Baumeister 1980, 42f; 47; 242f; 247; 289-291; 300.

⁵⁷⁴ S 60,4 (242,76).

⁵⁷⁵ Zur Geschichte ihrer Verehrung vgl. Cignitti / Cardinali 1962, 663-668; Ballario 1968; Cerisola 1961/62.

⁵⁷⁶ Vgl. Brevi cenni storici sulla chiesa dei SS. Martiri in Torino (Torino 1928).

⁵⁷⁷ Ennod. itiner. Brig. cast. (carm. 1,1) (MGH.AA 7,194,94f Vogel).

⁵⁷⁸ Vgl. MartHieron 610.

⁵⁷⁹ Vgl. BHL mit NSuppl 85. Die Passio findet sich in Ballario 1968, 61f und Alessio 1902, 35-37. In der frühmittelalterlichen Hagiographie ist es üblich, Heilige aus dem westlichen Alpenraum nach dem Modell der *Passio Mauritii* in die Thebaische Legion zu integrieren. Vgl. Alessio 1902, 34-40.

⁵⁸⁰ Vgl. Lanzoni ²1927, 1047f.

über dem Grab in eine Basilika umgewandelt.⁵⁸¹ In oder bei dieser *cellula oratoria* könnte Maximus den s 12 gehalten haben.

Wir wissen also nichts historisch Sicheres über das Leben und Sterben der drei Märtyrer. Vielleicht ging es Maximus ähnlich, denn nirgends spiegelt seine Predigt Kenntnisse einer Passio wider. Der Akzent seiner Festtagspredigt liegt nicht auf der Erinnerung des vergangenen Wirkens der Märtyrer, sondern auf ihrer bleibenden Gegenwart, symbolisiert in ihren Reliquien, und ihrer lokal und sozial definierten Sonderstellung.⁵⁸²

Die Bedeutung der räumlichen Dimension der Heiligenverehrung war bereits in s 14 zum Vorschein gekommen: Diese Predigt wurde wahrscheinlich an den Gräbern von Märtyrern gehalten. Am Grab wird die ferne Vergangenheit des Märtyrers, sein Leiden, mit seiner unvorstellbaren Zukunft, seiner Herrlichkeit zusammengebracht.⁵⁸³ Ähnlich spricht Maximus in s 12 angesichts der Reliquien der Ortsheiligen ihre Macht und Herrlichkeit an. Dabei offenbart er jedoch kein Interesse an dem—wie Müller in seiner Hagiologie formuliert—„gedanklich schwer zu lösenden Problem“, wie ein Märtyrer „ganz in der Herrlichkeit Christi“ vollendet sein kann, obwohl sein Körper noch im Grab liegt.⁵⁸⁴ Wie dieses Problem lösbar ist, deutet ein Zeitgenosse des Maximus, Victricius von Rouen, an: Die Körper der Heiligen seien „durch ein Band mit der ganzen Ausdehnung der Ewigkeit verbunden“⁵⁸⁵. Die physischen Überreste der Märtyrer sind demnach über die normalen Vorstellungen von Raum und Zeit erhaben.

⁵⁸¹ Ob Ennodius sich auf eine Kapelle oder eine Basilika bezieht, ist ungewiß: Er spricht unbestimmt von den *limina sanctorum* (Ennod. itin. Brig. cast. [MGH.AA 7,194,45 Vogel]).

⁵⁸² Zangara (1994, 448-450, bes.449), die dem s 12 des Maximus Chromatius' s 7 (CCL 9A,31 Lemarié) über Ortsheilige von Aquileia gegenüberstellt, betont, daß der s 12 allgemeineren Charakter hat und auch außerhalb der Turiner Kirche Verwendung finden konnte. Dies scheint auch die Textgeschichte zu belegen: Während Chrom. s 7 nur in einer einzigen Handschrift bezeugt ist (vgl. Lemarié in CCL 9A, 30), taucht Maximus' s 12 in acht verschiedenen Handschriften auf (vgl. Mutzenbecher 1962a, 40). Vor allem fällt auf, daß die Namen der Turiner Märtyrer nicht ein einziges Mal im Text erwähnt werden. Dennoch kann man angesichts der Übereinstimmung der verschiedenen Überlieferungsstränge wohl ausschließen, daß der Titel erst später hinzugefügt wurde (vgl. Mutzenbecher 1961, 229).

⁵⁸³ S.o. S. 233-236.

⁵⁸⁴ Vgl. Müller 1986, 245.

⁵⁸⁵ Victr. laud. sanct. 11 (CCL 64,88,49f Mulders/Demeulenaere).

Ungeachtet dieses Sonderproblems ist sich der Bischof von Turin bewußt, daß es bei der besonderen Verehrung von Ortsheiligen gilt, eine heikle Balance zu wahren. Auf der einen Seite versucht er, einer magischen Auffassung vorzubeugen, indem er mehrmals betont, daß *alle* Heiligen überall und jedem nützlich sind.⁵⁸⁶ Andererseits hebt er gerade die Bedeutung der körperlichen Präsenz der Heiligen für den schwachen Glauben hervor. Deshalb sei die flächendeckende Verteilung der Martyrien über die ganze Erde der Wille des Herrn:

Denn der Herr hat gewollt, daß auf der ganzen Welt an verschiedenen Orten Märtyrer leiden, damit sie durch ihre Präsenz gleichsam als würdige Zeugen durch das Beispiel ihres Glaubensbekenntnisses drängen, damit die menschliche Schwachheit, die der lange gehörten Verkündigung des Herrn kaum glaubt, leichter durch das gegenwärtige Augenzeugnis (*praesens testimonium oculorum*) dem Martyrium der Seligen glaubt.⁵⁸⁷

Es ist demnach unter anderem die persuasive Kraft des Grabes beziehungsweise der Reliquien in ihrer sichtbaren Gegenwärtigkeit, die den vor Ort verehrten Heiligen besondere Bedeutung verleiht.⁵⁸⁸ Doch nicht nur der Ort der Reliquien, auch der Ort des Martyriums verbindet die Gläubigen mit den Märtyrern: Diese haben für die Bürger der Stadt (*ciues*) gelitten, ihnen zum Lohn und zum Heil.⁵⁸⁹ Hier erscheint somit die *ciuitas*, deren Bedeutung für das Wirken des Bischofs im dritten Kapitel dieser Arbeit dargestellt wurde, auch als Kategorie der Heiligenfrömmigkeit. Die Christen sind mit den Märtyrern ihrer *ciuitas* durch eine gewisse *familiaritas* verbunden: „sie sind nämlich immer bei uns, immer halten sie sich bei uns auf“.⁵⁹⁰ Das Verhältnis ist wechselseitig: Die christlichen Bürger verehren die Märtyrer und erhalten umgekehrt von diesen einen besonderen Schutz. Sachlich dürfte hinter dieser Vorstellung vom Schutz- und Treueverhältnis zwischen der Stadtgemeinde und bestimmten Märtyrern das soziale Modell des Verhältnisses zwischen Patron und Klienten gestanden haben. Dies beginnt man gegen Ende des

⁵⁸⁶ Vgl. s 12,1 (41,3f.6f) und 2 (26).

⁵⁸⁷ S 12,1 (41,20-25). Ähnlich lobt auch Paulinus von Nola die räumliche Verteilung von Märtyrerreliquien: *carm.* 19,31-378 (CSEL 30,129-131 Hartel). Vgl. Pietri 1990, 23-35.

⁵⁸⁸ Zur Reliquienverehrung vgl. Kötting 1988a, 61-74.

⁵⁸⁹ Vgl. s 12,1 (41,9-11).

⁵⁹⁰ Vgl. ebd. (29f).

4. Jahrhunderts auch sprachlich auszudrücken, indem man von bestimmten Heiligen als Patronen spricht.⁵⁹¹ Die Schutzherrschaft übt der Heilige in erster Linie durch Fürbitten aus, und zwar nicht nur jetzt,⁵⁹² sondern auch, entsprechend dem Gerichtspatrocinium des weltlichen Patronen,⁵⁹³ im himmlischen Gericht: Die Märtyrer, die man verehrt, kann man in Zukunft als *defensores* haben.⁵⁹⁴

Wie Christus im Endgericht Verteidiger und Richter zugleich ist, so erschöpft sich die Macht der Märtyrer ebenfalls nicht in ihrer interzessorischen Funktion: Sie besitzen überdies richterliche Gewalt, wie die Exorzismen an ihren Gräbern erkennen lassen:

Wir sehen nämlich, daß häufig besessene Menschen durch sie [die Märtyrer] von unreinen Geistern befreit werden, so daß durch himmlische Medizin auch die gefangene Seele den Schlingen des Teufels entrissen wird und der Teufel selbst, in feurige Fesseln gebunden, als Gefangener (...) abgeführt wird (...). Es ist allen bekannt, daß diese und andere noch mächtigere Wunder durch die Heiligen vollbracht werden.⁵⁹⁵

Dieses Zitat fügt sich ein in die Reihe der Belege aus der patristischen Literatur, die Besessenheit und Exorzismen als übliche Phänomene an Heiligengräbern in der Spätantike erscheinen lassen.⁵⁹⁶ Diese Erscheinungen werden als Machterweise verstanden, die beweisen, daß die Märtyrer, scheinbar im Widerspruch zu ihren todsymbolisierenden Reliquien, zur himmlischen Herrschaft gelangt sind und diese Herrschaft gerade in Verbindung mit ihren Leibern ausgeübt wird:

⁵⁹¹ Vgl. z.B. Ambr. exc. Sat. 1,29 (CSEL 73,225,5-8 Faller); in Luc. 10,12 (CCL 14,349,140-143 Adriaen); ep. 77,10 (CSEL 82/3,132,100f Zelzer); vid. 9,55 (OOSA 14/1,292 Gori). Vgl. allgemein Becker 1990, 1861-1863; Orselli 1989, 783-830, und 1965, 32-66; Brown 1991, 66-69. Vgl. auch die Beispiele aus Augustinus, Hilarius von Arles und Paulinus von Nola bei Yvette Duval 1988, 183-185.

⁵⁹² Vgl. s 12,1 (41,7f): *specialiter tamen illi pro nobis interueniunt, qui et supplicia pertulere pro nobis*; ebd. 2 (28): *Illi enim nos orationibus adiuvant (...)*. Die Anfänge der christlichen Praxis, Heilige anzurufen und ihnen Verstorbene zu empfehlen, reichen weit zurück. Vgl. die epigraphischen Zeugnisse, auf die Delehaye (²1933, 100-140) rekurriert.

⁵⁹³ Vgl. Krause 1987, 34-50.

⁵⁹⁴ Vgl. s 12,2 (42,50-52). Vgl. z.B. Ambr. vid. 9,55 (OOSA 14/1,292 Gori).

⁵⁹⁵ S 12,2 (42,43-50).

⁵⁹⁶ Vgl. z.B. Sulp. Sev. dial. 3,6 (CSEL 1,204,3-24 Halm) (Exorzismen des hl. Martin); Vgl. Thraede 1969, 44-117; Colpe / Maier u.a. 1975, 546-797; McHugh 1978, 205-231. Solche spätantiken Zeugnisse gewinnen an Glaubwürdigkeit, wenn man sie vor dem Hintergrund kulturanthropologischer Forschungen an noch lebenden Gesellschaften betrachtet. Zur entsprechenden Literatur vgl. Brown 1991, 148 Anm.7.

mithin als Indizien für die Auferstehung des Leibes.⁵⁹⁷ Auch die Äußerungen des Maximus weisen in diese Richtung: Die Exorzismen zeigen, daß die Märtyrer jetzt schon regieren.⁵⁹⁸ In ihnen erfüllt der Märtyrer ebenso wie durch seinen Beistand im himmlischen Gericht seine Schutzpflicht.⁵⁹⁹

Das Vertrauen auf die machtvolle Präsenz der Heiligen in ihren physischen Überresten hat sich offenbar schon vor der Zeit des Maximus auch in Turin in einem verbreiteten Brauch geäußert: der *depositio ad sanctos*⁶⁰⁰:

Denn von den *maiores* ist dies vorgesehen, daß wir unsere Körper den heiligen Gebeinen zugesellen, damit (...), wenn Christus jene [die Märtyrer] erleuchtet, das Elend der Finsternis von uns weiche. Ruhend also mit den heiligen Märtyrern entkommen wir den Finsternissen der Unterwelt—wenn nicht aufgrund eigener Verdienste, so doch durch die Heiligkeit unserer Mitbestatteten (*consortii sanctitatis*) (...). Wer einem Märtyrer zugesellt ist (*sociare*), wird nicht von den Pforten der Unterwelt gehalten⁶⁰¹.

Die Ausdrücke *sociare* und *consortium* implizieren, daß die Verstorbenen durch ihren Beisetzungsort eine Gemeinschaft mit dem Märtyrer bilden, eine *societas*.⁶⁰² Bezeichnenderweise verwendet Maximus denselben Begriff *consortium* für das Verhältnis des Märtyrers zu Christus.⁶⁰³ Damit ist der Gedanke der Teilhabe ausgesprochen: Wie der Märtyrer durch sein Sterben Anteil an den Verdiensten Christi erhält, so erhofft man sich durch die Gemeinschaft der Gräber Anteil an den *merita* des Heiligen.⁶⁰⁴

⁵⁹⁷ Vgl. vor allem Aug. civ. 22,8 (CCL 48,815-827 Dombart/Kalb), wo Augustinus im Anschluß an eine philosophische Erörterung des Problems der Auferstehung des Leibes (vgl. bes. ebd. 22,4 [809,1-810,38]) Wunder an den Heiligtümern des Stephanus in Hippo und Uzalis als Belege für die Wahrheit des Glaubens an die Auferstehung anführt. Zur Bedeutung der Wunder vgl. ferner Delehaye 1910, 427-434.

⁵⁹⁸ Vgl. s 12,2 (42,43f): Nam uidemus eos hic utique iam regnare.

⁵⁹⁹ Vgl. zu Ambrosius Dassmann 1975, 59f mit Anm.83.

⁶⁰⁰ Vgl. allgemein Kötting 1988b, 106-110 sowie Yvette Duval 1988 und 1991, 333-351.

⁶⁰¹ S 12,2 (41,33-42,38.41f).

⁶⁰² Vgl. Duval 1991, 340-342 und 1988, 145-154.

⁶⁰³ S.o. S. 236.

⁶⁰⁴ Zum Begriff *consortium* bzw. *consortio* bei Maximus vgl. auch s 21,1 (79,9-12), wo der Gedanke, den zu einer Synode nach Turin kommenden Bischöfen Unterkunft zu gewähren, mit dem Hinweis nahegelegt wird, man könne durch das *hospitii consortium* das *consortium sanctitatis* verdienen.

Maximus befürwortet die Bestattung bei den Heiligen zu einer Zeit, als sie selbst von Christen, die sie selbst praktizierten, als ein Problem empfunden wurde: So hält Paulinus von Nola, der seinen eigenen Sohn neben den Heiligen von Alcalá (Complutum) beigesetzt hatte,⁶⁰⁵ es anlässlich eines aktuellen Falles in Nola für angebracht, Augustinus die *depositio ad sanctos* in einem Brief als Problem vorzulegen.⁶⁰⁶ In seiner Antwort akzeptiert der Afrikaner diesen Brauch, allerdings mit Einschränkungen: Nicht der Ort sei entscheidend, sondern das Gebet der Hinterbliebenen, das freilich angesichts der *memoria* des Märtyrers und durch den Glauben an die Hilfe des Märtyrers besser werden kann.⁶⁰⁷ Eine ähnliche jedem magischen Verständnis vorbeugende Spiritualisierung der *depositio ad sanctos* begegnet uns bei Maximus: Er interpretiert die körperliche Nähe als Zeichen der geistlichen Nähe, um die es eigentlich gehe.⁶⁰⁸

... wie wir mit ihnen [den Heiligen] durch die Gebeine unserer Vorfahren vereint sind, so laßt uns mit ihnen durch die Nachahmung des Glaubens vereint sein! In nichts nämlich können wir von ihnen getrennt sein, wenn wir mit ihnen ebensosehr durch die Frömmigkeit (*religio*) verbunden sind wie durch den Körper.⁶⁰⁹

Maximus lenkt hier die Aufmerksamkeit von den Verstorbenen auf die Lebenden, die an den Gräbern beten: Sie sollen sich die Heiligen, deren Leben und Sterben, zum Vorbild nehmen.⁶¹⁰ Dem Prediger gelingt es somit, von einer beliebten Frömmigkeitsform seiner Zeit, die er freilich keineswegs ablehnt, auf sein Lieblingsthema in Heiligenpredigten zu sprechen zu kommen: die *imitatio* der *exempla* der Heiligen. Diesem Motiv mißt Maximus gerade auch im Hinblick auf zeitgenössische Martyrien besondere Bedeutung bei.

⁶⁰⁵ Vgl. *carm.* 31,605-610 (CSEL 30,329f Hartel).

⁶⁰⁶ Zu den Umständen dieses Briefes vgl. Courcelle 1963, 595-600. Auch Hieronymus sieht sich genötigt, den Brauch zu verteidigen. Vgl. *Hier. c. Vig.* 8 (PL 23,346).

⁶⁰⁷ Vgl. *Aug. cur. mort.* 4,6-5,7 u. 18,22 (CSEL 41,629,18-633,9 u. 658,7-659,8 Zycha). Zum Bezug zu Paulinus' Frage vgl. die Widmung ebd. 1,1 (621,3-7). Zum Ganzen vgl. van der Meer 1983, 510-515 und Duval 1988, 3-21 und 203-212.

⁶⁰⁸ Daß Maximus den toten Gebeinen keine aus sich wirkende Kraft zuschreibt, ergibt sich schon daraus, daß sie für ihn *corpora exanimata* sind (vgl. s 14,2 [55,45f]). Vgl. s 12,2 (41,31): *recidere de corpore* als Paraphrase für „Sterben“.

⁶⁰⁹ S 12,2 (42,52-55).

⁶¹⁰ Vgl. auch s 12,1 (41,19f): *Exemplum enim nobis reliquerunt bene uiuendo conuersationis tolerando fortiter passionis.*

4 *Temporibus nostris: Die Zeitgenossenschaft von Heiligen*
(*Die Nonsberger Märtyrer: s 105 und s 106*)

Die ss 105 und 106 sind drei christlichen Missionaren gewidmet, die am 29. Mai 397 am Nonsberg ihr Martyrium erlitten: Sisinnius, Martyrius und Alexander.⁶¹¹ Über die genaueren Umstände, die zu ihrem Martyrium geführt haben, gibt es eine Darstellung, die leicht von der Version des Maximus abweicht: Nach Vigilius von Trient haben die drei Missionare versucht, die noch völlig pagane Region der *Anaunia* auf unspektakuläre Weise zu christianisieren. Der eigentliche Konflikt sei durch die Heiden ausgelöst worden, die einen erst kürzlich zum Christentum bekehrten *paterfamilias* zur Teilnahme an der *lustratio*, einem Ritus für die Fruchtbarkeit des Landes, bewegen wollten. Erst als die Missionare intervenierten, um den Neubekehrten vor dem Rückfall ins Heidentum zu bewahren, hätten sie die Heiden so gegen sich aufgebracht, daß diese sie umbrachten.⁶¹² Bei Maximus von Turin hingegen kommt der *paterfamilias* nicht vor. Hier lesen wir:

Denn als, während sie in der Gegend von Anaunia auf ihre eigenen Kosten eine Kirche bauten, sie an einem heiligen Altar zelebrierten (da einer von ihnen als Diakon und zwei als Kleriker fungierten) und das Volk jener Gegend, in dem der christliche Name vorher nicht bekannt gewesen war, jeden Ort mit dem üblichen Frevel beschmutzen wollte, das sie Lustrum nennen, und die heiligen Männer ihnen dies vorwarfen, indem sie ihre Irrtümer aufzeigten und sie mit begründetem Tadel beredeten, ergriffen jene—betrunken mehr vom Zorn als vom Wein—sie und verwundeten sie mit solch grausamen Schlägen, daß einer von ihnen, halbtot nach diesen vielen Peinigungen, seinen Tod mit Sehnsucht erwartete und ihm entgegensah.⁶¹³

Rogger sieht den Hauptunterschied zwischen beiden Darstellungen darin, daß die Aktion der drei Missionare bei Vigilius sich gegen den

⁶¹¹ Vgl. allgemein Sironi 1989 mit der Rezension durch Ugo Zanetti in *AnBoll* 110 (1992) 420f; Rogger 1985a; Chaffin 1970, 263-269. Sironi (1989, 139f) meint, s 106 könne an keinem anderen Tag gehalten sein als dem der Translation, die in Mailand am 15. August gefeiert wurde. Zur Datierung von s 106 gibt es jedoch nur einen einzigen Anhaltspunkt: Maximus verweist einleitend darauf, daß man *ante dies* den *natalis* der drei Märtyrer gefeiert habe (vgl. s 106,1 [417,2f]). Demnach wurde der s 106 kurz nach dem 29. Mai gehalten. Da der s 106 inhaltlich den Faden von s 105 aufnimmt, versteht man ihn wohl am besten als im folgenden Gottesdienst gehaltene Fortsetzung zur Festpredigt, die wir vermutlich in s 105 vor uns haben.

⁶¹² Vgl. Vig. Trid., Ep. ad Simplicianum episcopum Mediolanensem (BHL 7794) (78-91 Sironi) und Ep. ad Iohannem episcopum urbis Constantinopolitanae (BHL 7795) (92-113 Sironi). Vgl. Menestò 1985, 151-158: Überlieferungsgeschichte mit Stemmata. Vgl. ferner Cagni / Sironi 1984, 209-226.

⁶¹³ S 105,2 (414,29-415,39).

neubekehrten Christen richtet, bei Maximus hingegen direkt gegen die Heiden.⁶¹⁴ Diese Abweichungen seien auf unterschiedliche Missionskonzepte zurückzuführen: Maximus habe ein aggressiveres Konzept vertreten, während Vigilius eher für eine geduldige Mission ohne Provokation eingetreten sei.⁶¹⁵

Um die Berichte des Vigilius und des Maximus angemessen beurteilen zu können, muß man ihre unterschiedlichen narrativen Funktionen berücksichtigen, die sich aus den jeweiligen Kontexten und Adressaten ergeben. Vigilius möchte mit seiner Darstellung zwei Bischöfe, Simplicianus von Mailand und Johannes Chrysostomus von Konstantinopel, brieflich über die Ereignisse im Hinterland von Trient informieren. Maximus hingegen verfolgt mit seiner Predigt ein eindeutiges Ziel: die *exsecutores* kaiserlicher Religionsgesetze und die *possessores* unter seinen Hörern an ihre Verantwortung für die Durchsetzung des Christentums in ihrem Einflußbereich zu erinnern.⁶¹⁶ Ihnen stellt der Prediger die drei Missionare vom Nonsberg vor Augen. Wenn er deren Wirken als direkte Aktion gegen das Heidentum darstellt, dann entspricht dies genau der Forderung, die er gegenüber seinen Hörern erhebt: den Götzendienst zu beseitigen und die Untergebenen zu Christen zu machen.⁶¹⁷ Der Vergleich der ss 105 und 106 mit den beiden Briefen des Vigilius läßt somit deutlich zutage treten, wie Maximus den Festinhalt, das Zeugnis der Märtyrer vom Nonsberg, seinem eigenen missionarischen Anliegen dienstbar macht.

Auch in den ss 105 und 106 erscheinen die Heiligen vor allem in ihrer exemplarischen Funktion. Allerdings taucht hier ein neuer Gesichtspunkt auf: Hatte im Falle der Turiner Märtyrer die räumliche und soziale Verbundenheit die Vorbildfunktion verschärft, so ist es nun die zeitliche Nähe, welche die drei heiligen Missionare als Vorbilder *par excellence* erscheinen läßt: Weil sie „in unseren Zeiten“ (*temporibus nostris*), wie Maximus betont, das Martyrium erlitten haben,

⁶¹⁴ Vgl. Rogger 1985a, 141f mit Anm.17. Die kurze Notiz bei Gaud. tract. 17 (CSEL 68,144 Glück) scheint Vigilius zu bestätigen.

⁶¹⁵ Vgl. Rogger 1985a, 143-148.

⁶¹⁶ Vgl. s 106,2 (417,22-418,55) u. s 107,1 (420,3-21); dazu Chaffin 1970 und Cracco Ruggini 1991, 244f.

⁶¹⁷ Außerdem darf nicht übersehen werden, daß in der *Anaunia* ebensowenig wie in Turin Heidentum und Christentum sich als zwei geschlossene Gesellschaften gegenüberstanden. Auch wenn, wie Vigilius es darstellt, die drei Missionare sich in erster Linie an den *paterfamilias* gewandt haben, so hat dies doch auch die Heiden betroffen, die von jenem die Teilnahme am *lustrum* forderten.

verdienen sie besondere Verehrung.⁶¹⁸ Sie haben gezeigt, daß in einer Zeit, in der es keine *publica persecutio* gibt, es vor allem um das Zeugnis der *religiosa deuotio* geht.⁶¹⁹ Deshalb liegt der Vorbildcharakter der Nonsberger Märtyrer weniger im Martyrium des Leidens (*passionis martyrium*) als in der Christenpflicht (*christianitatis officium*).⁶²⁰ Zu diesem *officium* gehört es, angesichts von Freveln nach dem Beispiel der Heiligen die Abtrünnigen zu tadeln und die Irrenden zu schelten.⁶²¹

Auch der s 105 scheint wieder zwei Anspielungen auf Reliquien als sichtbare Zeichen des Martyriums zu enthalten: Erstens betont der Prediger, wie schon angesichts der Reliquien der Turiner Märtyrer, das Augenzeugnis: „ihre Qualen erfassen wir durch das Zeugnis unseres Sehvermögens (*uultus testimonio*)“⁶²². Da Maximus damit offenbar nicht sagen möchte, er sei Augenzeuge des Martyriums gewesen,⁶²³ liegt es nahe, an die sichtbaren Zeichen dieses Martyriums, die Reliquien, zu denken. Zweitens spricht er von der Aufnahme der Märtyrer: „Wir sollten also die oben genannten heiligen Männer mit herzlicher Verehrung empfangen (*tota ueneratione suscipere*)“⁶²⁴. Fast mit demselben Ausdruck beschreibt Paulinus von Mailand die Entgegennahme der Reliquien der Nonsberger Märtyrer durch die Kirche von Mailand: *summa cum deuotione suscipere*.⁶²⁵ Angesichts der Tatsache, daß Reliquien der Heiligen außer nach Mailand auch nach Brescia und Konstantinopel überführt wurden,⁶²⁶ kann man damit rechnen, daß auch Turin um dieselbe Zeit Reliquien erhielt. Vielleicht hat Maxi-

⁶¹⁸ Vgl. s 105,1 (414,2-5).

⁶¹⁹ Vgl. ebd. (27f); s 106,1 (417,10f).

⁶²⁰ Vgl. s 106,2 (417,22f). Der Ausdruck *passionis martyrium* impliziert, daß es auch ein anderes Martyrium als das des Leidens gibt. Das andere Martyrium, an das Maximus hier denkt, ist auch ein Tatzeugnis: die Erfüllung der Christenpflicht durch die Zurechtweisung der Irrenden und Abtrünnigen. Vielleicht war Maximus die ursprüngliche Bedeutung von *martyrium* im Sinne von Zeugnis bekannt. Zur Wortgeschichte vgl. Baumeister 1980, 257-270.

⁶²¹ Vgl. s 106,2 (417,24f).

⁶²² S 105,1 (414,10); vgl. ebd. (7-16.)

⁶²³ Vgl. Pellegrino 1981, 173, dem Sironi (1989, 142) folgt.

⁶²⁴ Vgl. ebd. (18f).

⁶²⁵ Vgl. Paul. Med. Vita Ambr. 52 (Vite dei Santi 3,118-120 Bastiaensen).

⁶²⁶ Vgl. den zwischen 400 und 402 gehaltenen tract. 17 des Gaudentius (CSEL 68,144 Glück) anlässlich der Einweihung der Kirche *Concilium Sanctorum*: Recepimus etiam sanctos cineres Sisinnii, Martyrii et Alexandri (...). Zu Konstantinopel vgl. Vig. Trid. ep. ad Ioh. Chrys. (92,6-9): Iacobus [sc. delegatus Iohannis Chrysostomi] (...) sanctorum recentium e vapore fumantium reliquias postulavit. Von der Kirche von Konstantinopel waren sie also ausdrücklich erbeten worden.

mus aber auch in Mailand gepredigt, wie es ein halbes Jahrhundert später sein gleichnamiger Nachfolger zu einem anderen besonderen Anlaß tat.⁶²⁷ Wir dürfen annehmen, daß die Kirche von Trient, in deren Bereich es zu dem Martyrium kam, von Anfang an Reliquien der drei Märtyrer besaß. Sicher bezeugt sind sie allerdings erst durch die Passio des Vigilius, die ins 6. Jahrhundert datiert wird.⁶²⁸ Im Blick auf die Reliquien, die nach Brescia kamen, ist von *cineres* die Rede.⁶²⁹ Demnach wurde die Asche der Märtyrer verteilt. An der schnellen Verbreitung der Reliquien läßt sich die Wirkung ablesen, die das Martyrium am Nonsberg auf das kirchliche Selbstbewußtsein der Zeit ausübte.⁶³⁰ Zudem bringen die Translationen die Verbundenheit der oberitalischen Gemeinden zum Ausdruck, wie sie sich auch in der Tatsache spiegelt, daß Maximus in s 15 zu Ehren von Aquilenser Ortsheiligen predigt.

5 *Fliehende Märtyrer: Ein problematisches Vorbild?*

(Die drei Cantiani von Aquileia: s 15)

Ganz besondere Beziehungen scheint Maximus zu Aquileia unterhalten zu haben, denn er predigt in s 15 zu Ehren von drei Heiligen, deren Verehrung sonst kaum außerhalb von Aquileia bezeugt ist: Cantus, Cantianus und Cantianilla, die drei Cantiani, wie sie in der Literatur meist abgekürzt werden.⁶³¹ Die geringe Verbreitung des Cantiani-Kultes ist vermutlich der Grund, weshalb Cuscito annimmt, Maximus habe diese Predigt in Aquileia gehalten.⁶³² Die Predigt selbst liefert jedoch keinen Anhaltspunkt für diese Lokalisierung. Einerlei wo sie gehalten wurde: Sie stellt das früheste sichere Zeugnis für die Passio der drei Cantiani dar. Ein pseudoambrosianischer Brief, den Cuscito auf die Mitte des 5. Jahrhunderts datiert,⁶³³ geht insofern über die Mitteilungen des Maximus hinaus, als er die römi-

⁶²⁷ Vgl. Dell'Oro 1977 (Text und Kommentar der Predigt von Maximus II. zur Wiedereinweihung des durch die Hunnen beschädigten Domes von Mailand).

⁶²⁸ Vgl. Rogger 1985b, 171 u. Sironi 1989, 115-119. Zu weiteren Reliquien der Nonsberger Märtyrer in Konstantinopel, Sanzeno und Ravenna vgl. ebd. 123-140.

⁶²⁹ Vgl. Gaud. tract. 17 (CSEL 68,144 Glück) (oben zitiert). Vgl. auch Vig. Trid. ep. ad Ioh. Chrys. (110,232f): sanctorum cineres. Hier sind die *cineres* allerdings nicht eindeutig auf die *transferierten* Reliquien bezogen.

⁶³⁰ Auch für Augustinus sind die drei Märtyrer keine Unbekannten; vgl. Aug. ep. (ad Marc.) 139,2 (CSEL 44,152,1-4 Goldbacher) aus dem Jahre 412.

⁶³¹ So schon Ven. Fort. Vita Martini 4,659 (MGH.AA 4/1,369 Leo). Zu den drei Heiligen vgl. Tavano 1984, 346-351; Cuscito 1992, 10.53.55-57.69f.74f.

⁶³² Vgl. Cuscito 1992, 51.

⁶³³ Vgl. ebd. 74.

sche Herkunft der drei Märtyrer erwähnt und als ihren Erzieher und ständigen Begleiter einen gewissen Protus nennt. Mesnard vermutet hinter diesem Brief eine römische Legendentradition.⁶³⁴ Die Aufnahme des Protus in die *Passio* läßt sich mit der Grabtopographie erklären: Die über einer *memoria* aus der Mitte des 4. Jahrhunderts errichtete Protus-Kapelle des 5. Jahrhunderts in San Canziano d'Isonzo liegt unweit des vermutlichen Grabes der drei Cantiani. Dieses befindet sich auf der Achse einer Aula des frühen 4. Jahrhunderts, die im 5. Jahrhundert in eine Basilika umgewandelt wurde, und zwar an der Stelle, wo der Altar gestanden haben könnte. Das Grab enthält drei Skelette, eine Frau, einen Mann und einen Jugendlichen, die aufgrund der Ähnlichkeit des Knochenbaus verwandt gewesen sein könnten.⁶³⁵ Es ist kein Einzelfall, daß die Nähe der Grabstätten von Heiligen zur Vermischung ihrer Kulte geführt hat.⁶³⁶ So weist das Martyrologium Hieronymianum Protus und den drei Cantiani auch einen gemeinsamen Festtag, den 15. Juni, zu.⁶³⁷ Deren ursprünglicher Festtag dürfte der 31. Mai gewesen sein, unter dem sie im selben Martyrologium ohne Protus verzeichnet sind.⁶³⁸ Auch Venantius Fortunatus, ein Kenner der Verhältnisse in Aquileia, nennt die drei Cantiani ohne Protus.⁶³⁹ Wenn Maximus die *historia* der drei Cantiani wiedergibt, ohne Protus zu erwähnen, liegt ihm somit die *Passio* offenbar in einer frühen Entwicklungsstufe vor, in der Protus noch nicht vorkommt.⁶⁴⁰

⁶³⁴ Vgl. Mesnard 1935, 37. Mesnard nimmt auch an, Maximus sei von dieser ‚Legenda Romana‘ abhängig, allerdings ohne diese These zu begründen (vgl. ebd.). Delehaye (1936, 166) schreibt zu den verschiedenen Rezensionen der *Passio* SS. Cantiani: „Il serait imprudent pour le moment de chercher à préciser davantage“. Und Gaiffier (1964, 343, Anm.4) meint zu s 15: Le sermon „est uniquement composé d’extraits empruntés à la *Passio* BHL 1547“. Beide, de Gaiffier wie Delehaye, konnten noch nicht von einer kritischen Edition der Predigt profitieren: Durch die Zuschreibung an Maximus erweist sich der *sermo* eindeutig als ältestes Zeugnis der Legende.

⁶³⁵ Zu den zwischen 1960 und 1966 durchgeführten Ausgrabungen vgl. Mirabella Roberti 1967, 61-86, bes. 72f; zu den Skeletten: Corrain / Capitanio 1966, 63-72.

⁶³⁶ Vgl. z.B. zu diesem Phänomen bei der Verehrung afrikanischer Märtyrer Saxer 1980, 379.

⁶³⁷ Vgl. MartHieron 319.

⁶³⁸ Vgl. MartHieron 284.

⁶³⁹ Vgl. Ven. Fort. vita Martini 4, 658-662 (MGH.AA 4/1,369 Leo): Aut Aquileiensem si fortasse accesseris urbem, / Cantianos Domini nimum veneris amicos / Fortunati benedictam martyris urnam. Venantius wurde in Aquileia erzogen. Vgl. Brennan 1985, 49-78.

⁶⁴⁰ Ich vermeide den Ausdruck ‚Redaktion‘, weil nicht auszuschließen ist, daß Maximus auf eine mündliche Tradition zurückgreift.

Doch was erzählt Maximus nun seinen Hörern über die Tagesheiligen? Sie hätten versucht, in einem Wagen vor ihrem Verfolger aus Aquileia zu fliehen. Als aber unweit der Stadtmauer eines der Zugtiere zusammengebrochen sei, hätten die Verfolger sie ergriffen und ihrer Strafe zugeführt. Der Prediger vergleicht den Wagen der Märtyrer mit dem Gefährt des Elia.⁶⁴¹ Die Fahrt des Elia war zur Zeit des Maximus ein beliebtes Motiv für künstlerische Darstellungen. Insbesondere die Abbildungen auf Sarkophagen bringen neben der Hochachtung, die man für den Propheten empfand, die Deutung seiner Himmelfahrt als Hoffnungszeichen für die Verstorbenen zum Ausdruck.⁶⁴² Entsprechend erfüllt der Vergleich bei Maximus zwei Funktionen, eine enkomiastische und eine martyrologische: Zum einen dient er dem Preis der Märtyrer, die nicht geringer seien als Elia; das rhetorische Mittel der *syncrisis* hatte Maximus auch im Blick auf Laurentius angewandt, dem er die drei Jünglinge im Feuerofen gegenübergestellt hatte.⁶⁴³ Zum anderen wird durch den Vergleich mit Elia das Martyrium als direkter Weg in den Himmel gedeutet. Dabei erscheint als Gefährt nicht das Leiden, sondern einerseits der „feurige Glaube“ und andererseits Christus: „(...) der feurige Glaube nämlich trug die Märtyrer, wie der feurige Wagen Elia befördert hat. Christus, sage ich, trug sie, er, der Licht und Feuer ist“.⁶⁴⁴

Die *Passio* der drei Märtyrer bereitet gerade Maximus, dem daran liegt, ihr Verhalten als vorbildlich darzustellen, ein besonderes Problem: Sie berichtet die Flucht der Märtyrer. Es berührt Maximus, der sich angesichts der Germaneneinfälle vehement gegen eine Flucht der Turiner ausgesprochen hatte,⁶⁴⁵ offenbar unangenehm, daß Heilige der Kirche versucht haben, durch Flucht der Verfolgung zu entgehen. Er geht dieses Problem offensiv an:

⁶⁴¹ Vgl. s 15,2 (57,24-32). Vgl. 2 Kg 2,11.

⁶⁴² Vgl. Wessel 1959, 1157-1162; Dassmann 1973, 279-282. Trombley (1994, 375f) vermutet, daß die Verbreitung des Bildes von Elia auf dem Feuerwagen durch den *sol inuictus*-Kult gefördert wurde. Zum Verhältnis von Elias und Helios vgl. Wessel 1959, 1154 u. 1159f (dort weiterführende Literatur).

⁶⁴³ Vgl. s 4,2 (14,43-50). Vgl. Dan 3,19-24. Zum Gebrauch der *syncrisis* vgl. Pellegrino 1981, 191f. Zur Verbreitung des Motivs der drei Jünglinge in der Alten Kirche vgl. Dassmann 1973, 264-270; Baumeister 1980, 203 u. 247; Seeliger 1983, 257-334. Zum selben Motiv in einer neu entdeckten Augustinus-Predigt vgl. Tkacz 1995, 59-78.

⁶⁴⁴ S 15,2 (57,32f). Vgl. Hebr 12,29.

⁶⁴⁵ S.o. S. 63-66.

Als daher der Verfolger Druck auf die Gesegneten ausübte, über die wir sprechen, bestiegen sie einen Wagen. Aus welchem Grund? Um zu fliehen? Vergiß es! Nicht um zu fliehen, sondern um schneller zu ihrem Martyrium zu gelangen, nicht um sich zu verstecken, sondern um sich jedem Vorüberkommenden offenkundiger als Christen zu erweisen.⁶⁴⁶

Im Folgenden versucht der Prediger, seine verblüffende Deutung der Flucht als einer bewußten Manifestation des Christseins der Märtyrer zu belegen: Es wäre den Märtyrern schließlich ein Leichtes gewesen, sich in der stark bevölkerten Stadt zu verstecken. Daß sie stattdessen sich mit ihrem Wagen auf eine öffentliche Straße begeben hätten, offenbare ihren Wunsch, gefangen zu werden. Ihre vermeintliche Flucht sei deshalb vielmehr ein *profectus* und ihr Gefährt ein Triumphwagen, mit dem sie, Zeugnis ablegend, zur himmlischen Herrlichkeit führen.⁶⁴⁷

Maximus vertritt hier eine extreme Position in einer Frage, die seit den Anfängen der Kirche kontrovers behandelt wurde.⁶⁴⁸ Schon Polykarp von Smyrna hatte sich, auf Zureden seiner Gemeinde, zur Flucht entschieden, ehe er das Martyrium auf sich nahm.⁶⁴⁹ Tertullian hingegen verurteilt in seiner montanistischen Zeit prinzipiell jede Flucht in der Verfolgung.⁶⁵⁰ Allgemein durchgesetzt hat sich indes eine differenzierte Sicht, wie sie von Origenes, Cyprian, Athanasius und Augustinus vertreten wird: Die Flucht sei in den Fällen gerechtfertigt, in denen das Bleiben nicht zur Aufrechterhaltung der Seelsorge vonnöten sei.⁶⁵¹ Demgegenüber scheint Maximus eine rigorose Position zu vertreten, zumal es sich bei den drei Cantiani nicht um Seelsorger handelt.

Dieser Aspekt darf jedoch nicht überbewertet werden. Entscheidend ist die Funktion der Ablehnung des Fluchtgedankens: Maximus möchte den Einzug der gefangengenommenen Cantiani als Triumphzug darstellen. Durch dieses Bild, das er, wie wir gesehen

⁶⁴⁶ S 15,3 (58,35-39).

⁶⁴⁷ Vgl. s 15,3 (58,39-48).

⁶⁴⁸ Vgl. allgemein Kötting 1984, 220-228; Wendebourg 1987, 295-320; Butterweck 1995, 60f; 82-85; 143-145; 172f.

⁶⁴⁹ Vgl. Mart. Polyc. 5f (Atti e Passioni dei Martiri 10-12 Orbán).

⁶⁵⁰ Vgl. Tert. fug. 6-11 (CCL 2,1142-1149 Thierry). Vgl. Butterweck 1995, 60f.

⁶⁵¹ Zu Origenes vgl. Butterweck 1995, 172f; zu Cyprian bes. ep. 81 (CSEL 3/2,841f Hartel) mit Favez 1941, 191-201 u. Montgomery 1988, 123-132; zu Athanasius: Ep. enc. 5,2f (2/1,173,24f Opitz) mit Schneemelcher 1974, 290-337; Ap. ad Const. (2/1,181-300 Opitz) und Ap. de fuga sua (2/1,68-86 Opitz) mit Pettersen 1984, 29-41; zu Augustinus vgl. ep. 228,4-9 (CSEL 57,486-492 Goldbacher).

haben, auf Christus anzuwenden pflegt, erscheinen die Märtyrer als Teilhaber an der triumphalen Herrlichkeit Christi.

c Heiligenkult und Kirche: Ekklesiologische Aspekte der Predigten zu Ehren von Petrus und Paulus

Petrus und Paulus ragen nach Maximus unter allen Aposteln hervor.⁶⁵² Im Vergleich zu den anderen Aposteln zeichnet sie eine besondere Glaubenskraft aus.⁶⁵³ An sie denkt er auch in der Auslegung des Senfkornvergleichnisses zuerst, wenn er vom auferstandenen Christus als dem (aus dem Senfkorn gewachsenen) Baum spricht: „Petrus ist ein Zweig, Paulus ist ein Zweig ...“. Während der Prediger somit diese beiden ausdrücklich nennt, werden die anderen Heiligen nur pauschal erwähnt: „... Zweige sind alle Apostel und Märtyrer des Erlösers“.⁶⁵⁴ Petrus und Paulus sind—so sagt Maximus einige Tage nach ihrem Festtag—die *auctores martyrum*⁶⁵⁵. Angesichts der in diesem Begriff anklingenden paradigmatischen Bedeutung⁶⁵⁶ verwundert es nicht, daß an ihnen in hervorragender Weise die ekklesiale Bedeutung der Heiligen, der Zweige des einen Baumes, des Leibes Christi, zutage tritt. Die ekklesiale Dimension zeigt sich in den Predigten zu Ehren der Apostelfürsten auf drei Ebenen.

Auf der ersten Ebene kommt die soziale und kultische Bedeutung des Heiligenfestes für das **Leben der Ortskirche** zum Ausdruck. Das

⁶⁵² Vgl. s 1,1 (2,2-5). Maximus wendet in s 9 auch Ps 18,5 *In omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum* auf die Apostelfürsten an. Dieser Psalm gehörte vielleicht zur Festliturgie. Auch in Mailand und Hippo begegnet er in diesem Kontext. Zu Mailand vgl. Ambr. virg. 19,125 (OOSA 14/1,100 Cazzaniga/Gori 59,13-15), zu Hippo Saxer 1980, 209f.

⁶⁵³ Vgl. s 1,1 (2,2-5); vgl. außerdem zu besonderen Symbolen des Glaubens Petri: s 52,4 (211,65f) (Schlüssel) und s 80,3 (330,39-49) (Fels). Zur Besonderheit des Glaubens insbesondere des Petrus in der Meinung der Kirchenväter vgl. Pellegrino 1969, 1-30; zu Maximus ebd. 1-3.10.12f.20.24.26.

⁶⁵⁴ Vgl. s 25,3 (99,81-83).

⁶⁵⁵ Vgl. s 3,2 (11,36).

⁶⁵⁶ Zur Modellfunktion von Petrus und Paulus im Hinblick auf alle Märtyrer vgl. Zangara 1991, 116 mit Anm.43. Die Modellfunktion insbesondere des Petrus wird auch in s 12,2 (42,36-43) deutlich, wo das Wort Christi an Petrus *portae inferi non praeualebunt ei [ecclesiae]* auch als Hinweis auf die Kraft der Ortsheiligen verstanden wird: Diese seien fähig, diejenigen aus dem Tartarus zu befreien, die durch ihren Bestattungsort mit ihnen vereinigt sind. In s 2,2 (7,40-44) wird das Gebet des Petrus als exemplarisch für das Gebet jedes Heiligen dargestellt.

Fest am 29. Juni⁶⁵⁷ scheint nämlich die Gelegenheit zu einem Festessen geboten zu haben, zu dessen Ausrichtung der Prediger die Wohlhabenden seiner Gemeinde galant auffordert:

Da wir heute den Gedenktag der gesegneten Petrus und Paulus begehen, sollten wir verschiedene Gerichte genießen und mit großer Freude dieses Fest feiern. Wer würde nämlich am Fest solcher Männer keine ausgefeilten Vorbereitungen treffen, damit er je mehr er spendet, um so mehr bekräftigt, die Apostel zu lieben?⁶⁵⁸

Maximus beeilt sich jedoch zu betonen, das Festessen solle nicht den Reichen, sondern vor allem den Bedürftigen zugute kommen: „Doch ist es nicht nötig, das Unsrige für unsere eigene Stärkung zu geben“⁶⁵⁹. Er relativiert allerdings die Bedeutung dieses Mahles, indem er auf das allen Hunger stillende geistliche Mahl hinweist, dessen Gastgeber der Heilige ist: „an seinem Festtag gibt uns der heilige Petrus selbst zu essen“⁶⁶⁰. Die „apostolische Nahrung“⁶⁶¹, die er „in himmlischem Überfluß“⁶⁶² austeilte, sind die durch die Tiere im Leintuch (Apg 10,10-12) symbolisierten Heiden, die in die Kirche strömen. Wer also denselben Hunger nach dem Heil der Heiden wie Petrus hat, der wird angesichts der Masse der Heiden, die zum christlichen Glauben eilen, satt werden.⁶⁶³ Diese Spiritualisierung des Mahlgedankens relativiert zwar die soziale Bedeutung des Festessens, verdrängt sie jedoch nicht völlig.

⁶⁵⁷ Vgl. zu diesem Datum z.B. Guarducci 1985/86, 115-127.

⁶⁵⁸ S 2,1 (6,2-6).

⁶⁵⁹ Ebd. (6f). Zangara (1991, 122, Anm.62) hält es kaum für möglich, die *epulae* von s 2,1 (6,2f) mit der Praxis der *refrigeria* zu identifizieren, weil solche an Gräbern abgehalten wurden, der Besitz von Reliquien von Petrus und Paulus für Turin jedoch nicht bezeugt ist (vgl. hierzu Kötting 1988a, der die Antworten von Papst Hormisdas an die Legaten Justinians und von Gregor dem Großen an die Kaiserin Konstantina als Belege für die Weigerung Roms anführt, Körperreliquien von Petrus und Paulus abzugeben). Dieser Unterschied zwischen *epulae* und *refrigeria* erkläre die tolerante Haltung des Maximus gegenüber den *epulae* in einer Zeit, in der die Refrigeria in Italien (durch Ambrosius und Damasus, vgl. Pietri 1976, 603-606) und Afrika (durch Augustinus, vgl. Saxer 1980, 133-149) kritisiert wurden. In der Tat dürfte es sich bei den *epulae* nicht um Refrigeria, sondern um reine Festessen mit karitativem Charakter gehandelt haben, wie sie auch Paulinus von Nola für Gedenktage bezeugt: So lobt Paulinus den Senator Pammachius, weil er am Jahrestag des Todes seiner Frau ein Festbankett für die Armen gegeben hat, und zwar nicht am Grab der Frau, sondern in der Basilika des Petrus. Vgl. Paul. Nol. ep. 13,11 (CSEL 29,92,15-93,21 Hartel).

⁶⁶⁰ S 2,1 (6,8).

⁶⁶¹ Ebd. (12).

⁶⁶² Ebd. (13).

⁶⁶³ Vgl. s 2,1-3 (6,13-7,56).

An dieser Stelle ist an das zu erinnern, was Maximus über die Turiner Heiligen sagt. Gerade für das Selbstbewußtsein der Ortsgemeinde ist es nämlich bedeutsam, daß unter ihnen Märtyrer gewirkt haben, deren besonderem Schutz sie nun anheimgestellt ist. Diese gerade auch in den Reliquien symbolisierte Verbundenheit der Heiligen mit ihrer *ciuitas* offenbart die ekklesial-soziale Bedeutung der Ortsheiligen: Die konkrete *ecclesia* vor Ort bildet eine Gemeinschaft, durch die der Tod keine unüberwindliche Grenze zieht.⁶⁶⁴

Auf der zweiten Ebene wird in den Petrus-und-Paulus-Predigten die **Gemeinschaft der Ortskirchen** deutlich. Der ganze Westen erscheint in s 1 gegenüber dem Osten als eine kirchliche Einheit, in der die Kirche von Rom eine hervorragende Stellung einnimmt. Maximus zufolge war es ein Werk der göttlichen Vorsehung, daß Petrus und Paulus, die *doctores gentium*, *auctores martyrum*, *principes sacerdotum*⁶⁶⁵, ihr Martyrium gerade in Rom erlitten: Dort sollten das *caput sanctitatis* das *caput nationum* und die *ecclesiarum principes* die *gentilium principes* ablösen.⁶⁶⁶ Die Apostelfürsten haben durch ihr Martyrium in Rom den Westen erleuchtet wie der Herr durch seine Passion den Osten.⁶⁶⁷ In diesen Aussagen sieht Pietri einen Reflex römischer Propaganda mit dem Ziel, die besondere Autorität der Kirche von Rom zu stützen.⁶⁶⁸ Dagegen erklärt Zangara die entsprechende Passage mit der Übernahme bloß eines rhetorischen Modells, wie es sich auch im *tractatus* 20 des Gaudentius finde, ohne jede Absicht, Inhalte der speziellen Ekklesiologie der Kirche von Rom zu vermitteln.⁶⁶⁹ Sicherlich würde es zu weit führen, aufgrund dieser knappen Äußerung Maximus zu einem Propagandisten einer besonderen kirchenpolitischen Autorität Roms zu stilisieren. Was er betont, ist lediglich die exzeptionelle Ehre, die Rom als dem Ort des Martyriums der Apostelfürsten zu-

⁶⁶⁴ S.o.S. 245-248.

⁶⁶⁵ Vgl. s 3,2 (11,36f).

⁶⁶⁶ Vgl. s 1,2 (3,34-38). Zum Ausdruck *caput sanctitatis* vgl. Pietri 1976, 1631-1635, zu *ecclesiarum principes* vgl. ebd. 1462-1466, aber auch Zangara 1991, 137f.

⁶⁶⁷ Vgl. ebd. (38-42).

⁶⁶⁸ Vgl. z.B. Pietri 1976, 1557f. Ihm folgt Lizzi 1989, 185-187. Zur Erklärung der Kultpropaganda mit dem römischen Autoritätsanspruch vgl. allgemein Pietri 1976, 1537-1626. Vgl. ferner Chadwick 1982, 313-318 u. Cracco Ruggini 1991a, 9-34.

⁶⁶⁹ Vgl. Zangara 1991, 136. Zu Gaud. tract. 20 (CSEL 68,181-183 Glück) vgl. ebd. 129-133. Zangara (1991, 134) weist auch darauf hin, daß die Sammlung der Maximus-Predigten vermutlich auf eine Kompilation der Leonianischen Zeit zurückgeht. Die Auswahl gerade des s 1 mit dem Hinweis auf Rom könnte demnach auf ein „römisches“ Interesse der Kompilatoren hinweisen.

kommt. Diese Ehrenstellung relativiert der Prediger obendrein dadurch, daß er sie sozusagen *parte pro toto* im Blick auf den gesamten Westen reklamiert. Andererseits erkennt er gerade dadurch die herausragende Bedeutung Roms für den Westen an.⁶⁷⁰ Es dürfte auch kein Zufall sein, daß der einzige Heilige neben den Apostelfürsten, bei dem Maximus die Universalität seiner Verehrung hervorhebt, ebenfalls ein „Römer“ ist: Laurentius, der mit seinem Martyrium die ganze Welt erleuchtet habe.⁶⁷¹

Die Verehrung dieser drei römischen Heiligen ist jedoch keine besondere Vorliebe des Maximus beziehungsweise der Kompilatoren seiner Predigten: Vielmehr spiegeln die Predigten des Maximus die besondere Verehrung wider, die Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts in Oberitalien gerade diesen drei römischen Heiligen zuteil wurde. Seit Anfang des 5. Jahrhunderts häufen sich in dieser Region die Kirchenpatrozinien von Petrus und Paulus.⁶⁷² Ihr Fest wurde in Mailand sogar analog zu den Herrenfesten durch Fasten und Nachtwache vorbereitet.⁶⁷³ Die Basilica di S. Lorenzo Maggiore wurde wahrscheinlich schon um das Jahr 400 dem römischen Diakon geweiht.⁶⁷⁴ Petrus, Paulus und Laurentius sind außerdem neben der römischen Märtyrerin Agnes und dem biblischen Heiligen Johannes dem Evangelisten die einzigen Heiligen ohne direkten Bezug zu Mailand, denen ambrosianische Hymnen gewidmet sind.⁶⁷⁵ Die-

⁶⁷⁰ Zur frömmigkeitlichen Bedeutung Roms vgl. Bardy 1949a, 224-235. Auch Ambrosius weist Rom als Sitz der Lehrer der Nationen eine besondere Stellung zu: hymn. 13,29 (563,29 De Montgolfier / Nauroy).

⁶⁷¹ Vgl. s 4,1 (13,5-7) und s 24,3. Zu den Laurentius-Predigten des Maximus vgl. Nauroy 1989, 64-66. Zu Petrus und Paulus vgl. s 9,1 (21,6-8): Die Kraft der Wunder des Petrus sei in die ganze Welt hinausgegangen, und die Worte der Paulusbriefe seien bis an die Enden der Erde gedrungen. Vgl. Ps 19,5, zitiert in Röm 10,18. Die „römische“ Dimension der Laurentius-Verehrung tritt insbesondere bei Prudentius zutage. Vgl. Kah 1990, 99-251 mit der Rezension Rainer Henkes in ThRev 91 (1995) 319-323; Palmer 1989, 125-139; Thraede 1973, 317-328; Buchheit 1966, 121-144.

⁶⁷² Vgl. Picard 1988, 280-284.

⁶⁷³ Vgl. Ambr. virginit. 19,126 (OOSA 14/2,100 Cazzaniga/Gori): Nox fuit: pauciores ad vigilias conuenerunt (...). Nullus certe de ditioribus ieiuauit. Vgl. allgemein Villa 1957, 245-264 und Borella 1967, 195-224.

⁶⁷⁴ Vgl. hierzu die Zusammenfassung der jüngsten Forschungen bei Perogalli 1989, 1779f. Für Laurentius vgl. ferner Ambr. off. 1,41,205-207 und 2,28,140f (1,196 u. 2,72f Testard); ep. 7,37 (CSEL 82/1,61f Fallner), exc. Sat. 1,17 (CSEL 73,218) (über die Laurentius-Verehrung von Ambrosius' Bruder Uranius Satyrus).

⁶⁷⁵ Vgl. zu Petrus und Paulus (Ps.?) Ambr. hymn. 12 (523-525 Duval), dessen Verfässherschaft nach Duval (1992, 520) nicht entschieden werden kann; zu Agnes hymn. 8 (377-379 Nauroy); zu Laurentius hymn. 13 (561-563 De Montgolfier/Nauroy), der

ser „kultgeographische“ Befund, der durchaus als Indiz für die römische Orientierung der oberitalischen Kirchen gewertet werden kann, erlaubt jedoch keine Rückschlüsse auf die kirchenpolitischen Verhältnisse. Diese müssen über andere Quellen als die Predigten des Maximus erschlossen werden.

Der Vollständigkeit halber seien an dieser Stelle auch exkursartig die hagiographischen Quellen zu Petrus und Paulus erwähnt, auf die Maximus Bezug nimmt. Wenn wir annehmen, daß Maximus bereits lateinische Versionen der verschiedenen ursprünglich griechischen Legenden zu den Apostelfürsten kennt, dann liefern seine Predigten einen *terminus ad quem* für die Entstehung der lateinischen Übersetzungen, das heißt der Grundfassungen jener lateinischen Texte aus dem 5./6. Jahrhundert, die uns überliefert sind. Maximus spielt zweimal auf die Auseinandersetzung mit Simon Magus an.⁶⁷⁶ Diese wird in den *Actus Petri cum Simone* erzählt, von denen eine spätestens aus dem 6. Jahrhundert stammende Handschrift in der Nähe von Turin, in Vercelli, gefunden wurde.⁶⁷⁷ Auf eine ähnliche Episode mit Simon Magus geht auch die *Passio apostolorum Petri et Pauli* ein, von der die älteste bekannte lateinische Übersetzung vom Ende des 6. Jahrhunderts die kürzere Rezension wiedergibt.⁶⁷⁸ In dieser *Passio* wird auch die Kreuzigung des Petrus berichtet,⁶⁷⁹ die Maximus ebenfalls erwähnt.⁶⁸⁰ An derselben Stelle bringt der Prediger auch die Enthauptung des Paulus zur Sprache,⁶⁸¹ von der die *Passio sancti Pauli apostoli*, eine aus dem 5./6. Jahrhundert stammende lateinische Bearbeitung

nach Nauroy 1989, 79 und De Montgolfier 1992, 557 Ambrosius zuzuschreiben ist; vgl. ferner Nauroy 1989, 44-82. Die Reliquien von Protasius und Gervasius hat Ambrosius selbst in Mailand gefunden. Von Victor, Nabor und Felix, die in Mailand Christen geworden sind, besitzt man dort ebenfalls Reliquien.

⁶⁷⁶ Vgl. s 1,3 (3,47-4,69) u. s 31,3 (123,65-79).

⁶⁷⁷ Vgl. *Actus Petri cum Simone* (CA 190.III) 31-32 (*Acta Apostolorum Apocrypha* 1,81,13-85,9 Lipsius); vgl. den griechischen Text ebd. jeweils auf der linken Seite; deutsche Übersetzung der Kapitel 31-32 bei Schneemelcher ⁵1989b, 284f. Für die Einleitungsfragen zu den Petrusakten vgl. ebd. 243-255. Nach Poupon ist das Manuskript von Vercelli überarbeitet und stark interpoliert. Vgl. Poupon 1988, 4363-4383. Poupon bereitet zur Zeit eine kommentierte Ausgabe des Textes für das CCA vor.

⁶⁷⁸ Pseudo-Marcellus, *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli* (CA 193) 54-56 (*Acta Apostolorum Apocrypha* 1,165,11-167,12 Lipsius). Vgl. den griechischen Text ebd. auf den linken Seiten. Zu den Einleitungsfragen vgl. Santos Otero ⁵1989, 395-398.

⁶⁷⁹ Vgl. ebd. 60 (*Acta apostolorum apocrypha* 1,171,3-10 Lipsius).

⁶⁸⁰ Vgl. s 9,2 (32,46-49).

⁶⁸¹ Vgl. s 9,2 (32,49-51).

des letzten Teiles der alten *Acta Pauli*, erzählt.⁶⁸² Maximus greift also breit auf apokryphe Literatur zurück, um die Apostelfürsten zu ehren und an ihnen Geheimnisse des Glaubens aufzuzeigen.

Auf der dritten Ebene schließlich evoziert Maximus in den *Sermones* zu Ehren von Petrus und Paulus ekklesiale Bilder, in denen vor allem die **funktionale Struktur der Kirche** angesprochen ist. So schildert Maximus am Festtag von Petrus und Paulus, in s 9, die Kirche als Haus des Erlösers. Dieses Haus ist auf einem Felsen gebaut: Petrus, der die Fundamente des Glaubens der Kirche bewahrt, wie er in seinem ersten Wunder die Beine eines Mannes, gleichsam die Fundamente des Leibes, geheilt hatte. Das Haus enthält ein nützliches Gefäß: Paulus, der vom Herrn *uas electionis* genannt wurde und die Gebote Christi verwahrt, die als Substanz des Lebens unaufhörlich für die Völker hervorströmen, ohne das Gefäß zu leeren.⁶⁸³

Ein weiteres Bild der Kirche sieht Maximus, wie schon erwähnt, in dem Tuch mit den unreinen Tieren, das Petrus nach Apg 10,10-12 in einer Vision erblickt:

Denn (...) durch die unterschiedlichen Tiere, die in einem Gefäß versammelt sind, wird die Gemeinschaft der unterschiedlichen Völker angezeigt, die in der einen Kirche versammelt ist.⁶⁸⁴

Mit dieser Vielfalt—so deutet Maximus die Vision—möchte Gott den Glaubenshunger des Petrus stillen, der sich ursprünglich allein auf die Juden gerichtet hatte, mit anderen Worten: Petrus wird zur Mission an den Heiden aufgefordert. Diese Mission sieht der Bischof von Turin in seiner Zeit in Erfüllung gehen:

Aus diesem seinem Gefäß also stärkt Petrus uns heute. Wenn wir nämlich die Massen der Heiden zum Glauben der Christenheit eilen sehen, dann können wir gemeinsam mit den Aposteln danken.⁶⁸⁵

Die Bekehrung der heidnischen Welt zum Christentum gewinnt in der Taufe sichtbare Gestalt. An den Untergang des alten Menschen

⁶⁸² Vgl. Passio s. Pauli apostoli (CA 212) 16 (Acta apostolorum apocrypha 1,40,1-41,12 Lipsius). Zum entsprechenden griech. Text vgl. Martyrium Pauli 5 (ebd. 1,115,3-116,2); deutsche Übersetzung: Schneemelcher ⁵1989a, 240. Zu den verschiedenen Versionen des Berichts über die Enthauptung des Paulus vgl. Vouaux 1913, 306-309. Die Einleitungsfragen zu den Paulusakten behandelt Schneemelcher ⁵1989a, 193-214. Eine kritische Ausgabe bereitet Rordorf für das CCA vor.

⁶⁸³ Vgl. s 9,1 (31,23-32,39). Vgl. Apg 9,15.

⁶⁸⁴ S 2,2 (7,48-50).

⁶⁸⁵ Ebd. 3 (54-56).

im Baptisterium läßt auch der von Maximus im selben Kontext gebrauchte Begriff *immolare* denken: Die Heiden werden im Gefäß der Kirche geopfert.⁶⁸⁶ Ebenfalls auf die Taufe könnte der Prediger die von ihm unterstrichene Weißheit des Leinens beziehen, das an die weißen Gewänder denken läßt, in welche die Neugetauften gekleidet waren.⁶⁸⁷ Für eine baptismale Note der Auslegung von Apg 10,9-13 spricht auch, daß diese Stelle in Aquileia vermutlich in der Osterzeit gelesen wurde.⁶⁸⁸

In s 110, der dem Titel zufolge ebenfalls am Fest der Apostelfürsten gehalten wurde,⁶⁸⁹ erscheint die Kirche als Boot, dessen Steueremann Petrus ist. Ihm hat Christus gesagt: „... du wirst Menschen Leben schenken (*uiuificans*)“. Der Apostel, dem die Leitung der Kirche anvertraut ist, soll jene Menschen beleben, die durch die Stürme der Welt verwundet und von den Fluten der Zeit erstickt sind. Wie ein Kahn die sterbenden Fische birgt, die aus der Tiefe geholt werden, so beseelt die Kirche in sich die halbtoten Menschen (*inter-mortuos*), die sie aus Strudeln befreit.⁶⁹⁰ Auch Paulus wird in die Allegorese vom Fischerboot hineingenommen: Mit der Angel seines Mundes habe er, wie Petrus mit dem Netz, predigend die Tiefen durchdrungen. Das Netz stellt die Lehren über Christus dar, seine Ausfaltung die Auslegung der Worte im Namen des Erlösers.⁶⁹¹ Darüber hinaus deutet der Prediger das Netz auf den Glauben, der die-

⁶⁸⁶ Vgl. ebd. 2 (7,52f).

⁶⁸⁷ Vgl. ebd. (7,50-52): *Quae ecclesia in illius uasculi splendidi modum non habens maculam neque rugam lintei nitore resplendet.*

⁶⁸⁸ Vgl. Chrom. s 3 (CCL 9A,13-17 Lemarié). Zum Zeitpunkt vgl. die *admonitio* ebd. (12).

⁶⁸⁹ S 110 tit.: *In natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli* (427,1f). Für diese Zuordnung zum Fest des 29. Juni, die sich im Homiliar des Alanus von Farfa (vgl. Mutzenbecher 1961, 278) findet, spricht zunächst der Lesetext, der auch im Mailand des Ambrosius die Festtagsperikope darstellte (vgl. Ambr. virg. 19,122 und 125 [57,9-11 und 59,13f Cazzaniga] mit Gori 1988, 209f). Außerdem ließe sich der gezwungen erscheinende Einbezug des Paulus in die Auslegung des Textes mit dem Fest erklären. Auf der anderen Seite unterscheidet jedoch gerade der explizite Bezug auf das *euangelicum capitulum quod nuper lectum est* (ebd. 1 [3f]) diese Predigt von jenen *sermones*, die mit Sicherheit zum Fest gehalten wurden. Hinzu kommt, daß jeglicher Hinweis auf das *hodie* des Festes fehlt, weder die Heiligkeit der Apostelfürsten enkomiaistisch gepriesen wird noch ihre *Passio* anklingt. Es ist daher gut denkbar, daß diese Predigt nicht am Petrus-und-Paulus-Fest, sondern anlässlich der *per annum*-Lesung von Lk 5,4-10 gehalten wurde (vgl. Zangara 1991, 108-110). Gleichwohl rechtfertigt ihr Inhalt, sie zusammen mit den Festpredigten zu behandeln.

⁶⁹⁰ Vgl. s 110,1 (427,5-27). Dieser Auslegung könnte Ambr. in Lc. 4,71f (CCL 14,176,1-8 Adriaen) zugrunde liegen.

⁶⁹¹ Vgl. ebd. 2 (428,33-36-49-53).

jenigen, die er fängt, nicht mehr verlorengehen läßt, sondern in seiner Brust zur Ruhe führt.⁶⁹² Dieses *deducere ad requiem* könnte sich auch auf die Taufe beziehen, denn Maximus gebraucht baptismale Bilder, die seinen Hörern spätestens seit der Osternacht als solche geläufig sein mußten: So hat Petrus die Nacht ausgehalten, bis der Tag, der Christus ist, ihm gegenwärtig wurde; das Licht des Erlösers hat ihm die Dunkelheit zerstreut, und nun beginnt er durch Glauben (*fides*) aufgrund von Gnade (*gratia*) in der Tiefe zu erkennen, was er nicht mit seinen Augen zu sehen vermochte.⁶⁹³

In dieser Auslegung von Lk 5,4-10 ahnt man bereits, was Maximus in anderen Zusammenhängen deutlich werden läßt: In den beiden Apostelfürsten, die in Leiden, Verdienst und Glaubenshingabe gleich sind,⁶⁹⁴ sieht er zwei herausragende Funktionen der Kirche personifiziert. Eine solche Differenzierung klingt bereits in s 9 an, wo Petrus durch *uirtus*, bei Maximus ein *terminus technicus* seiner Sakramententheologie,⁶⁹⁵ und Paulus durch die *uerba* charakterisiert wird.⁶⁹⁶ In s 1 schreibt der Prediger Petrus die *clavis potentiae* zu, den Schlüssel des Himmelreiches, mit dem er den Seelen das Reich des Himmels öffnet, sie in Frieden empfängt und ihnen die Reichtümer der Unsterblichkeit (*diuitiae immortalitatis*) zukommen läßt. Paulus hingegen hat nach Maximus vom Herrn die *clavis scientiae* empfangen, das Lehramt der kirchlichen Unterweisung (*magisterium ecclesiasticae institutionis*), mit dem er die Herzen erleuchtet, sie zum Heil erzieht und ihnen den Schatz des Wissens erschließt.⁶⁹⁷ Versteht man diese Formulierungen prototypisch, so lassen sie sich auf konkrete kirchliche Vollzüge beziehen: die *clavis scientiae* auf die Wortverkündigung in Lesung, Predigt und Katechese, die den Schatz der heiligen

⁶⁹² Vgl. ebd. (36-40).

⁶⁹³ Vgl. ebd. (42-46.53-60).

⁶⁹⁴ Vgl. s 1,2 (2,25-28). Diese Gleichheit sieht Maximus in der (freilich legendarischen) Gleichzeitigkeit ihrer Martyrien symbolisiert: una die uno in loco unius tyranni tolerauere saeuitiam (ebd. [29f]).

⁶⁹⁵ S.u. S. 281, Anm. 80.

⁶⁹⁶ Vgl. s 9,1 (31,6-8).

⁶⁹⁷ Vgl. s 1,1 (2,6-22). Die *scientia* wird auch in der zeitgenössischen Literatur Paulus zugeschrieben. Vgl. Pietri 1976, 1575f. Zum entsprechenden ikonographischen Befund vgl. Sotomayor 1962, 113f u. 117f. In einem anderen Sinne spricht Maximus von der *clavis scientiae* in s 43,2 (175,37-40), einer normalen Sonntagspredigt: Der Schlüssel des Wissens, den die Pharisäer mit ihrer verdorrten Hand verloren und die Apostel wiedergefunden haben, ist Christus selbst, der die verborgenen Winkel des Herzens für den Glauben geöffnet hat.

Schriften eröffnen,⁶⁹⁸ die *clavis potentiae* hingegen auf die Vollmacht der Sündenvergebung,⁶⁹⁹ die vor allem durch die *diuitiae immortalitatis* der christlichen Initiation wirksam wird: in Wasser, Öl, Brot und Wein.

Einen Hinweis auf das besondere Lehramt des Paulus entdeckt Maximus auch in dessen Martyrium: Als er enthauptet wurde, floß nicht Blut, sondern Milch.⁷⁰⁰ Dies sei die Milch, mit der er die Korinther in seiner Verkündigung genährt habe: „Ich gab euch Milch zu trinken“ (1 Kor 3,2). Denn seine „Briefe sind gleichsam die Brüste der Kirchen, die die Völker zum Heil nähren“.⁷⁰¹ Auch hier verallgemeinert der Prediger die Aussage über Paulus: Das Land, in dem diese Milch zusammen mit Honig fließt, ist das Land des Paulus *und seinesgleichen*.⁷⁰²

Die Bilder vom Schlüssel, vom Felsen und vom Boot dürften in den Hörern mehr evoziert haben, als in den Predigten zum 29. Juni ausdrücklich gesagt wird. Die Konnotationen dieser Metaphern lassen sich anderen Predigten entnehmen: Maximus verwendet die genannten Bilder in der Regel, um zwei Aspekte der Person des Petrus anzusprechen, einen eher spirituellen und einen amtlichen. Auf ein Amt spielt er mit der Felsmetapher an, wenn er sagt, Petrus verdiene das *consortium nominis* mit Christus, der ja ebenfalls Fels genannt wird (1 Kor 10,4), aufgrund des *consortium operis*: Petrus ist wie Christus ein „Fels“, weil ihm das *opus* anvertraut ist, wie dieser ein *bonus pastor* zu sein (Jo 21,15-17).⁷⁰³ Auf dieselbe Leitungsfunktion weist auch das Bild vom Steuermann (*magister*) in s 49 hin, als der Petrus dem Boot der Kirche vorsteht. In dieser Predigt wird gerade das Fels-Bild mit der Funktion des *magister* in Verbindung gebracht.⁷⁰⁴ Auf der anderen Seite symbolisiert der Fels den Glauben des Petrus, durch den er

⁶⁹⁸ Zur Bibel als *thesaurus* vgl. s 103,1 (409,13-17).

⁶⁹⁹ Vgl. im selben Sinne Gaud. tract. 16,11 (CSEL 68,140,89-95 Glück): Alle Apostel hätten die Schlüssel erhalten, als Christus ihnen sagte: „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben“ (Jo 20,22f) und „Geht und lehrt und tauft alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19).

⁷⁰⁰ Vgl. s 9,2 (32,49-51). Zur apokryphen Quelle s.o. S. 261, Anm. 682.

⁷⁰¹ S 9,2 (33,61f). In Klauser 1954, 661-664 fehlt leider ein Hinweis auf diese Stelle.

⁷⁰² Vgl. s 9,2 (32,55-69), bes. (59): terra Pauli et similium Pauli. Vgl. Ex 3,8 und 13,5.

⁷⁰³ Vgl. s 77,1 (320,6-20). Zur Verbindung von Christus und Petrus über die Felsmetapher vgl. s 80,3 (330,39-49). Zur Exegese von Mt 16,18 vgl. Pietri 1976, 1450-1453.

⁷⁰⁴ Vgl. s 49,3 (193,59-194,71).

ebenfalls mit dem Herrn vereint ist (*fidei societas cum domino*).⁷⁰⁵ Dieser Glaube wird nach s 52 auch durch den Schlüssel symbolisiert. Hier wird allerdings deutlich, daß der Glaube in seiner ekklesialen Dimension gemeint ist: Der Schlüssel ist das Apostolische Glaubensbekenntnis, das denen übergeben wird, die durch die Taufe in die Kirche aufgenommen werden.⁷⁰⁶ Die spirituelle und die ekklesiale Dimension des Glaubens kommen also in der Gestalt des Petrus zusammen.

Die ekklesiologische Funktion der Apostelfürsten in der Verkündigung des Maximus läßt sich noch weiter präzisieren: Ihm zufolge sind sie die *principes sacerdotum*⁷⁰⁷. Als solche repräsentieren sie sozusagen prototypisch zwei komplementäre Funktionen des Bischofs (*sacerdos*): Paulus das Lehramt und Petrus das Hirtenamt, das Maximus in erster Linie im Sinne einer geistlichen *potentia* interpretiert. Beide Ämter unterstreichen die missionarische Funktion des Bischofs, die Maximus in der Auslegung des Fischerbootes und der Vision vom Leintuch andeutet: durch Verkündigung und Taufe die Heiden in die Kirche zu führen.

Es scheint angebracht, an dieser Stelle auf einen weiteren Aspekt der ekklesialen Dimension der Heiligenverehrung hinzuweisen, den Maximus in dem einleitend zitierten s 25 andeutet. Hier identifiziert Maximus das Senfkorn von Lk 13,18f aus der Lesung vom vorigen Sonntag mit Christus. Dabei verweist der Prediger zunächst auf die Sonntagspredigt, in der er den feurigen Glauben des im Martyrium zerriebenen Laurentius mit der Schärfe eines zerriebenen Senfkorns verglichen hatte:⁷⁰⁸

Wir haben zuvor gesagt, die Natur des Senfkornes könne den heiligen Märtyrern ähneln, weil sie durch unterschiedliche Leiden zerrieben werden. Aber insofern die Schrift sagt: ‚Und es wuchs und wurde ein Baum, und die Vögel des Himmels nisteten in seinen Zweigen‘, denke ich, daß es passender mit dem Herrn Christus selbst verglichen wird, der dadurch, daß er als Mensch geboren wurde, wie ein Samen erniedrigt wurde, und dadurch, daß er zum Himmel aufstieg, wie ein Baum erhöht wurde. Es ist klar, daß Christus ein Samen ist, wenn er leidet, und ein Baum, wenn er aufersteht.⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ Vgl. s 80,3 (330,39-49).

⁷⁰⁶ So in der Einleitung zur *traditio symboli* in s 52,3-4 (211,59-212,78). Vgl. auch s 49,2 (193,42-44): Kirche als Boot, das vollbeladen ins tiefe Gewässer ausfährt, weil es Christus mit der *doctrina apostolorum* aufgenommen hat.

⁷⁰⁷ Vgl. s 3,2 (11,36f).

⁷⁰⁸ Vgl. s 24,3 (94,49-62).

⁷⁰⁹ S 25,2 (98,35-43).

Wenn Maximus etwas später sagt, Petrus und Paulus sowie alle Apostel und Märtyrer des Erlösers seien Zweige dieses Baumes,⁷¹⁰ dann versteht er die Apostel als Glieder des Leibes Christi.⁷¹¹ Wenn auch nicht begrifflich, begegnet hier doch sachlich der Gedanke von der Kirche als mystischem Leib Christi. Dieser wird sichtbar in den von der Kirche verehrten Heiligen. Insofern fließen hier das Bild vom Leib Christi und das ekklesiologische Modell der *communio sanctorum* ineinander, ohne daß eines von beiden ausdrücklich zur Sprache käme.⁷¹²

Gerade an der zuletzt zitierten Stelle wird deutlich, wie sehr die drei hier verfolgten Fäden der christologischen, pädagogischen und ekklesiologischen Dimension der Heiligenverehrung miteinander verknüpft sind: Der Märtyrer wird dadurch, daß er Christus in seinem Opfertod nachahmt (christologisch), zum „Zweig“ des Auferstandenen (ekklesiologisch), an den sich der Gläubige klammern kann (pädagogisch); der Gläubige tut dies, indem er dem *exemplum* des Märtyrers folgt, der selbst gerade dadurch zum Vorbild geworden ist, daß er seinerseits das *exemplum* Christi nachgeahmt hat. Diesen wesentlichen Bezug zu Christus unterstreicht Maximus durch die Lichtsymbolik. Christus, der an Weihnachten und Ostern als aufgehendes Sonnenlicht verehrt wurde, erscheint nun in dem Feuer, in dem der Märtyrer in Glaube und Liebe entflammt.⁷¹³ Insgesamt fällt somit auf, daß bei Maximus enkomiastische Züge gegenüber dem Anliegen in den Hintergrund treten, am Beispiel der Heiligen Aspekte der christlichen Botschaft zu verkünden.⁷¹⁴

⁷¹⁰ Vgl. s 25,3 (99,81-83): Inuenies quia ramus est Petrus ramus est Paulus rami sunt omnes apostoli uel martyres saluatoris (...).

⁷¹¹ Vgl. auch s 88,2 (324,25-29), wo sich Maximus auf die Predigt des *summus sacerdos* (wahrscheinlich Simplicianus) vom Vortag bezieht: Dieser habe über die Apostel, also die Glieder des Leibes Christi gesprochen, er aber möchte nun über das Begräbnis des Leibes selbst sprechen. Vgl. s 88,1-2 (324,2-325,53).

⁷¹² Zu Letzterem vgl. Pietri 1989, 63-116.—Die Bedeutung der Märtyrer für die Kirche kommt auch in s 31,2 (122,50-58) zum Ausdruck: Die Kirche sei wie der Mond; sie nehme ab, wenn sie ihre Kinder durch das Martyrium verliere; zugleich aber nehme sie zu, wenn sie mit Märtyrern gekrönt werde. Das Martyrium trägt demnach zum sichtbaren Wachstum der Kirche bei.

⁷¹³ Vgl. z.B. s 15,2 (57,31-35) zu den Cantiani u. s 4,1-3 (13,4-15,67) zu Laurentius.

⁷¹⁴ Vincenza Zangara hat im Blick auf s 10 (zu Cyprian) und s 12 (zu den Turiner Märtyrern) auf eine Verallgemeinerungstendenz hingewiesen. Nicht zuletzt deswegen wurden die Predigten des Maximus offenbar der Überlieferung für wert befunden. Vgl. Zangara 1992, 504f und 1994, 448-450.

V. KAPITEL

SCHLUSS

Einige systematische Bemerkungen und Ergänzungen

Es geht im Folgenden darum, einige lose Enden der in den vorhergehenden Kapiteln verfolgten Fäden aufzugreifen und zu verknüpfen. Dieses Kapitel erhält dadurch einen doppelten Charakter: Einerseits werden in ihm Folgerungen aus den bisherigen Kapiteln gezogen. Andererseits enthält es zudem einige wichtige Ergänzungen des bereits Gesagten. Aussagen, die sich ohne weiteres aus den ersten vier Kapiteln ergeben, werden nicht erneut belegt.

1 *Zur Methode: Verkündigung als Auslegung*

a *Gegenstände der Auslegung*

Kürzlich hat Thomas Graumann herausgestellt, daß die Schriftauslegung des Ambrosius, wie sie sich in dessen Lukaskommentar zeigt, im wesentlichen als Verkündigung zu verstehen ist.¹ Die vorliegende Arbeit ergänzt diese These im Blick auf Maximus durch die umgekehrte Feststellung: Verkündigung ist Auslegung. Dabei geht es allerdings nicht allein um die Auslegung der Heiligen Schrift. Gegenstand der exegetischen Bemühungen des Predigers ist vielmehr der jeweilige Ausgangspunkt der Verkündigung: der konkrete Anlaß der Predigt, der zwar meist durch den Text der Lesung, oft aber auch durch ein geschichtliches Ereignis wie das Herannahen feindlicher Heere, eine gesellschaftlich-kulturelle Begebenheit wie die Feier des Neujahrsfestes oder ein kosmisches Phänomen wie eine Mondfinsternis gegeben ist. Im Falle liturgischer Feste und Festzeiten hat die Lesung nur instrumentelle Funktion: Primärer Gegenstand der Auslegung ist das Festgeheimnis, nicht der Schrifttext, der dieses zu erläutern hilft.

Dabei diktiert die Bedingungen der Predigt, vor allem die Begrenztheit der Zeit und die Notwendigkeit, sich nach der Fassungs-

¹ Vgl. Graumann 1994.

kraft der Hörer zu richten, das Prinzip der Selektivität. Dieses gilt einerseits in materialer Hinsicht: Maximus greift aus dem Gesamtthema jeweils nur einzelne Aspekte heraus; die Grundeinheit der Auslegung ist in der Regel ein einziges Bild. Allerdings wird im Einzelnen das prinzipiell Bedeutsame deutlich gemacht. Dies gilt insbesondere für die Festverkündigung, die zwar vom Festinhalt begrenzt wird, an Hand dieses einen Inhaltes jedoch das Ganze des göttlichen Heilsplanes aufscheinen läßt. Andererseits erweist sich die Auslegung auch in formaler Hinsicht als selektiv. So greift der Prediger, um ein Bild auszulegen, in der Regel nicht auf alle ihm zur Verfügung stehenden exegetischen Methoden zurück.

Die Auswahl von Methode und Inhalt der Auslegung wird in erster Linie vom Zweck der Verkündigung bestimmt: dem geistlichen Nutzen. Dieser erfordert vor allem die Klärung glaubensgefährdender Fragen, die Betonung der praktischen Konsequenzen und die Hervorhebung der spirituellen Dimension einer Sache. Dem Letzteren liegt die paulinische Unterscheidung zwischen den *littera* und den *mysteria* zugrunde. Dem entspricht in der nicht primär textbezogenen Auslegung die Unterscheidung zwischen *sacramenta* und *mysteria*. Die *littera* der Schrift und die *sacramenta* der Geschichte, des Kosmos und der Liturgie verweisen als Gegenstand der Auslegung (*res significans*) auf den transzendenten Gegenstand der Verkündigung (*res significata*).

b *Die Heilige Schrift als Auslegungshilfe*

Eine durchgehende Bezugsgröße der Verkündigung ist die Heilige Schrift. Sie ist nicht nur Gegenstand der Auslegung, sondern sie stellt auch das grundlegende Referenzsystem für die Auslegung bereit. Hier scheint unausgesprochen das Prinzip *scriptura sui ipsius interpres* zu gelten: Das zu erklärende Schriftwort wird durch andere Schriftstellen erläutert. Indem der Prediger das Gelesene wiederholt, paraphrasiert und durch Stichwortverbindungen und Bildassoziationen mit der ganzen Bibel vernetzt, wird dem Hörer die Heilige Schrift in der Predigt auf eindringlichere Weise nahegebracht als in der Lesung. Der Prediger wird den Hörern, wie Augustinus es formuliert, zu „ihrem Buch der heiligen Schriften“.²

² Vgl. Aug. enarr. in ps. 121,8 (CCL 40,1808,18-20 Dekkers/Fraipont). Vgl. ebd. 35,19 (CCL 38,336) und s 232,1 (Sch 116,260 Poque).

Neben dieser Referenzfunktion kommt der Schrift auch eine Vermittlungsfunktion zu, und zwar in zweifacher, in sakramentaler und in ethischer, Hinsicht. Die sakramentale Vermittlung ist notwendig, weil Christus als geschichtliche Gestalt der Vergangenheit angehört. Die Schrift überwindet nun die Kluft zwischen dem *olim* seines Wirkens und dem *hodie* der liturgischen Feier³:

Dieselbe Kraft (*uirtus*) [die den Aposteln gegenwärtig war] ist für uns im Schatz der Buchstaben (*litterarum thesauro*) verwahrt, so daß die beschriebene Seite (*pagina*) uns bietet, was jenen die Geschichte (*historia*) brachte, ja daß uns gebracht werde, was immer uns im Spiegel der Schriften (*scripturarum speculo*) eindrucklich gesagt wird.⁴

Die Schrift spiegelt somit die Ereignisse, die sie erzählt, in die Gegenwart, und zwar derart, daß sie nicht nur Vergangenes erzählt, sondern auch bewirkt, daß die *uirtus*, die göttliche Kraft, des vergangenen Geschehens gegenwärtig wird. Darin liegt der sakramentale Charakter der Schrift.

Überdies verweist die Bibel durch die *prophetiae uel scripturarum caelestium lectiones* immer wieder auf das *sacramentum Christi*.⁵ So ist, wer Zugang zum Mysterium Christi erhalten will, immer auf die Schrift angewiesen: „wer zum Mysterium Christi gelangen will, kommt nicht hinein außer durch das *secretum* der Evangeliumsschriften.“⁶ Die heiligen Schriften sind demnach sozusagen heilsnotwendig. Dies wird auch durch das Wörtchen *secretum* unterstrichen, das in den Mysterienkulten die zur Heilserlangung notwendigen *arcana*, die geheimen Riten, Formeln, Schriften und Gegenstände, bezeichnete. Die heiligen Schriften der Christen haben zwar nicht mehr diesen arkanen Charakter: Sie werden auch den Ungetauften im Gottesdienst verlesen. Doch sie bedürfen der Erklärung, weil sie einen in den *litterae* verborgenen Sinn enthalten: „Daher enthält die gesamte *series lectionis* einen mystischen Sinn“⁷.

Der zweite Aspekt der Vermittlungsfunktion der Schrift ist mit den Stichworten *praecepta* und *exempla* angesprochen. *Praecepta* und *exempla*

³ Zur Antithese von *olim* (oder *tunc*) und *hodie* (oder *modo*) vgl. s 102,2 (406,11-26) u. s 103,1 (409,7-20).

⁴ S 103,1 (409,13-17).

⁵ Vgl. s 29,4 (115,96-98).

⁶ S 39,2 (153,33-35): qui uult ad Christi peruenire mysterium, non ingreditur ad illud nisi per euangelicae scripturae secretum.

⁷ S 110,2 (427,28).

finden sich in der Bibel als Ausdruck des göttlichen Willens, der durch die Wortverkündigung in die Gegenwart der Gläubigen vermittelt wird.

Der durchgängige Bibelbezug wirft die Frage nach der Autorität der Heiligen Schrift im Vergleich mit der kirchlichen *auctoritas* auf. Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus Maximus' Auslegung der Teilung der Gewänder Christi. Diese Schriftstelle wurde in der Tradition immer wieder im Hinblick auf die Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Häresie gelesen.⁸ So betrachten Cyprian, Hilarius von Poitiers und Augustinus die ungeteilte Tunika als Symbol der kirchlichen Einheit.⁹ Dieser Tradition läuft eine andere parallel, in der das Gewand Christi auf die Schrift angewandt wird.¹⁰ Schon Origenes verbindet beide Traditionen, wenn er die Häretiker als Menschen beschreibt, „die Christus selbst nicht haben, sondern nur die Kleider, von denen die Schrift spricht, und diese nur zum Teil“¹¹. Ambrosius schließlich deutet die geteilten Kleider auf den Bericht über Christi Taten beziehungsweise über seine Gnade und die unteilbare Tunika auf den Glauben.¹² Von dieser Deutung weicht Maximus in markanter Weise ab: Ihm zufolge stehen die geteilten Kleider für die Prophezeiungen und Lesungen der Schrift, welche die Häretiker wie die Soldaten willkürlich aufteilen. Das unteilbare Gewand stelle die himmlische Weisheit dar. Und über diese macht er die für das Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Kirche so wichtige Aussage:

In dieses Gewand und in alle diese Kleider war und ist die katholische Kirche immer gekleidet, wie der Prophet sagt: „Die Königin stand zu deiner Rechten in goldenem Kleid“.¹³

In diesem Satz erscheint nicht nur die Kirche auf die Schrift verwiesen, er bindet umgekehrt auch die richtige Schriftauslegung an die Kirche. Insgesamt fügt sich das Tunika-Symbol für die Schrift mit

⁸ Vgl. Aubineau 1970, 100-127; Sauser 1995, 81-105.

⁹ Vgl. Cypr. unit. eccl. 7 (CCL 3,254f,183-189 Bévenot); Hil. trin. 10,52 (CCL 62A,505f,1-14 Smulders); Aug. in ps. 21 en. 2,19 (CCL 38,127,4-17). Zu ähnlichen Auslegungen im Osten vgl. Sauser 1995, 93-96.

¹⁰ Vgl. Clem. Alex. paed. 2,10,113,3 (GCS 12,225,5-7 Stählin).

¹¹ Orig. comm. in Mt 27,35f,128 (GCS 38²,265,24-26 Klostermann/Benz/Treu).

¹² Vgl. Ambr. in Luc. 10,119 (CCL 14,379,1113-1116 Adriaen).

¹³ S 29,4 (115,113-116).

der Leib-Christi-Ekklesiologie zu einem Gesamtbild: Die Kirche ist der Leib Christi, der in das Kleid der Heiligen Schrift gehüllt ist.¹⁴

Die Schrift hat demnach ihre Autorität gerade als Buch der Kirche. Das Prinzip *scriptura sui ipsius interpres* gilt also nur insofern, als unter der Schrift die in der Kirche gelesene Schrift verstanden wird. Die kirchliche Autorität der Schriftauslegung personifiziert sich im Bischof als dem Lehrer seiner Gemeinde: Er gibt nicht einfach die Schrifttexte wieder, sondern—in einem Bild des Maximus formuliert—er bereitet wie eine Biene „aus den Blüten der heiligen Schriften einen süßen Honig“¹⁵, das heißt: Er verarbeitet die Botschaft der Schrift und gießt sie in die Form kirchlicher Verkündigung.

c Metapher und Allegorie: Zur Form der Auslegung

Die allegorische und metaphorische Form der Schriftauslegung ist von dem breiteren Horizont eines zeichenhaften Weltverständnisses zu begreifen. Dies hat sich bereits in den Bemerkungen zur vermittelnden Funktion der Schrift angedeutet: In der Auslegung greift der Prediger hinter den biblischen Text zurück auf die in ihm wiedergegebenen Ereignisse und Dinge selbst. Dadurch entgrenzt sich der Horizont der Verkündigung: Das zeichenhafte Verständnis der Bibel erscheint eingebettet in eine Welterfahrung, in der alles sinnlich Erfahrbare als Zeichen aufgefaßt werden kann, Phänomene der Natur ebenso wie geschichtliche Ereignisse. Dahinter steht der Gedanke, daß Gott allem einen Sinn gegeben hat (*ratio a creatore conlata*)¹⁶. Die Schöpfung ist deshalb, um ein von Augustinus geprägtes Bild zu gebrauchen, ein Buch, das Gott durch Christus verfaßt hat.¹⁷ Ähnli-

¹⁴ Weitere Bilder, in denen die Relationalität von Christus, Schrift und Kirche zum Ausdruck kommt, sind für die Evangelien das offene Grab Christi (vgl. s 39,2 [152,30-153,36]) und für die Paulusbriefe die „Brüste“ der Kirchen, welche die Völker zum Heil nähren (vgl. s 9,2 [33,61f]).—Auch in s 20 erscheint die Kirche als Auslegerin der Heiligen Schrift: Indem sie mit den Mühlsteinen des Alten und des Neuen Testaments arbeitet, bringt sie himmlische Gebote hervor (vgl. s 20,4 [76,60-64] in Auslegung von Lk 17,35). Letztlich ist es demnach die Kirche, welche die durch die Schrift vermittelten *praecepta* Christi lehrt.—Was die kirchliche Praxis anbelangt, bildet die kirchliche Tradition eine Autorität neben der Schrift. Dies wird deutlich, wenn Maximus sagt, ein fünfzigtägliches Fasten sei „weder durch die heiligen Schriften noch aufgrund der *auctoritas maiorum* überliefert“ (s 50,1 [197,5f]).

¹⁵ S 89 (364,5f).

¹⁶ Vgl. s 31,1 (121,12-14), bezogen auf den Wechsel der Mondphasen.

¹⁷ Vgl. Nobis 1971, 957-959, bes. 957; Blumenberg 1981, 48-50. Zur Rezeption dieses Bildes durch mittelalterliche Denker vgl. ebd. 50-57 und zur neuzeitlichen Problematisierung dieses Bildes den Rest des Buches.

ches gilt für die Geschichte, deren *facta* gleichsam *uerba uisibilia* sind.¹⁸ Dieser einheitliche Ursprung von Bibel, Geschichte und Schöpfung begründet auch die Universalität der Bildsemantik, die der „exegetischen“ Verkündigung des Maximus zugrundeliegt: Die einzelnen biblischen, historischen oder kosmischen Bilder, die Grundeinheiten der Auslegung, werden als eigenständige Bedeutungsträger mit einem festen Metaphernfeld betrachtet. Deshalb kann ein Bild ohne weiteres aus seinem Kontext gerissen und auf eine kühn anmutende Weise mit anderen Bildern verknüpft werden. Das schlagendste Beispiel für dieses Vorgehen ist Maximus' Auslegung des Psalmwortes „Ihr Mund ist ein offenes Grab“. In seinem ursprünglichen Kontext stellt es eine scharfe Kritik an den falschen Propheten dar. Verknüpft jedoch mit der Grabsymbolik, die der Prediger zuvor aus den neutestamentlichen Texten entwickelt hat, entbirgt sich als mystischer Sinn dieses Verses die Auferstehung Christi in der durch den Mund symbolisierten Verkündigung.¹⁹

Gerade an diesem Beispiel zeigt sich, daß die metaphorische Schriftauslegung keineswegs willkürlich ist. Einzelne Bilder erhalten ihre Relativität allerdings nicht aus ihrem unmittelbaren Kontext, sondern aus dem Ziel der Verkündigung: dem geistlichen Nutzen. In diesem Fall dient der Psalmvers der Auslegung des Ostergeheimnisses der Auferstehung, die sich, wie Maximus zuvor gezeigt hat, nicht nur in der Taufe und im Herzen des Gläubigen, sondern auch im Mund, in der Verkündigung, nachvollzieht. Maßgeblich ist somit der gegenwärtige Verkündigungszusammenhang der Predigt, nicht der Kontext der vergangenen Verkündigung, die sich im Schrifttext niedergeschlagen hat.

Es ist bezeichnend für das Predigen des Maximus, daß nicht nur der Gegenstand der Auslegung, sondern oft auch die Auslegung selbst metaphorisch bleibt. Diese durchgehende Bildhaftigkeit der Predigten erfüllt vor allem drei Funktionen:

1. Sie vermittelt in übersetzter Form den Gehalt einer theologischen Begrifflichkeit, der den meisten seiner Hörer in der Strenge ihrer dogmatischen Formulierung unzugänglich geblieben wäre. So werden die vielen Dimensionen der Wende vom Tod zum Leben mit dem Bild der Geburt nahegebracht: An Weihnachten wird das Leben

¹⁸ Vgl. Aug. s 77,5,7 (PL 38,486).

¹⁹ S.o. S. 221f.

selbst geboren, an Epiphanie im Geist wiedergeboren und an Ostern zum ewigen Leben geboren; analog wird der Mensch in der Taufe, in der Buße oder im Martyrium wiedergeboren. Ähnlich begegnet das Motiv des Feuerlichts, das die Kälte und Dunkelheit vertreibt, in der weihnachtlichen und österlichen Christussonne, im brennenden Wein des Epiphaniegeheimnisses, im geistlichen Licht der Taufe und im Feuer des Glaubens, das im Martyrium aufflammt. Insbesondere in der Belehrung über das sittliche Leben des Christen bedient sich Maximus einer besonderen Art von Bildern: der *exempla*. Diese veranschaulichen sittliche Gebote in Form von Handlungsmodellen.

2. Die suggestive Kraft eines Bildes erwächst, wie bereits Pseudo-Dionysius betont hat, nicht nur aus seiner Angemessenheit gegenüber der veranschaulichten Sache, sondern auch aus dem Gegenteil: seiner Inkongruität.²⁰ Denkt man nur an das Bild des Wurmes für Christus, so erkennt man, daß gerade die Seltsamkeit des Symboles seine Deutung und somit die Sache selbst interessant und einprägsam macht: in diesem Fall Christus als jungfräulich hervorgebrachter und richterlicher Wurm, der nicht stirbt.

3. Darüber hinaus ermöglicht die Bildersprache dem Prediger eine Mehrfachadressierung, eine *comunicazione polivalente*, wie Malaspina es nennt.²¹ Denn vor ihm sitzen sowohl Getaufte, die bereits in die göttlichen Mysterien eingeweiht sind, als auch Ungetaufte, die entsprechend der gerade in Norditalien gepflegten Arkandisziplin noch nicht als fähig und würdig erachtet werden, Genaueres über diese Geheimnisse zu erfahren. Die Bildhaftigkeit erlaubt es nun dem Prediger, vor beiden Gruppen zugleich über die göttlichen Mysterien zu reden: in Bildern, die von den einen verstanden werden, in den anderen aber nur Ahnungen wecken.

Insgesamt gilt es zu beachten, daß die Auslegung als Form der Verkündigung dem Inhalt der Verkündigung, der Offenbarung, entspricht: Die Verkündigung als Auslegung eines von Gott in Schrift, Liturgie, Geschichte und Natur gelegten Sinnes korrespondiert der sakramentalen Struktur des Heilswirkens Gottes und dem bildhaften Charakter seiner Offenbarung in Schrift, Liturgie, Geschichte und Natur. Die Verkündigung wiederholt, erläutert und übersetzt, was Gott in Form von *littera* und *sacramenta*, in Schrift, Geschichte, Natur und Liturgie sagt. Das grundlegende *sacramentum* ist dabei Christus.

²⁰ Zu Pseudo-Dionysius vgl. cael. hier. 2 (Corpus Dionysiacum 2,9,16-17,2 Heil).

²¹ Vgl. Malaspina 1988.

2 Zum Inhalt: Christus als Grund, Mitte und Ziel der Verkündigung

Maximus bezeichnet Christus als *sacramentum* und *mysterium*. Deshalb sind zunächst diese beiden Begriffe exkursartig zu klären:

Beide Begriffe sind in der lateinischen Patristik untrennbar miteinander verbunden. Die Übersetzung des griechischen *mysterion* mit *sacramentum* bei gleichzeitiger Übernahme des griechischen Ausdruckes als Lehnwort, *mysterium*, ermöglichte es den lateinischen Christen, zwei unterschiedliche Aspekte des mit *mysterion* Gemeinten auch begrifflich zu differenzieren. So bezieht sich nach Christine Mohrmann *sacramentum*, wie schon im vorchristlichen Sprachgebrauch, in der Regel auf die konkrete *res sacra* oder *res consecrans*,²² wohingegen *mysterium* eher die allgemeine Wirklichkeit bezeichnet, die in der *res* zum Vorschein kommt. Bei Maximus begegnet uns ein ähnlicher dualer Sprachgebrauch.

Was der Turiner mit *mysterium* meint, erhellt sich aus seinem exegetischen Sprachgebrauch.²³ Denn für ihn bezeichnet *mysterium* in der Exegese den verborgenen Sinn der *litterae* und der in ihnen erzählten *facta*.²⁴ Entsprechend meint es allgemein eine verborgene Wirklichkeit, die nur in Zeichen (*signa*) sichtbar wird. Sofern es sich um ein christliches *mysterium* handelt, das für Maximus immer ein Gnade vermittelndes *Heilsgeschehnis* ist,²⁵ kann er das *signum sacramentum* nennen. Somit erscheint *sacramentum* geradezu als Synonym für *signum salutis*.²⁶

In dieser Wahrnehmung einer zumindest tendentiellen Differenzierung der Begriffe *mysterium* und *sacramentum* unterscheide ich mich von Modemann.²⁷ Gegen die von diesem vertretene Synonymie spricht schon der Ausdruck *sacramentorum mysteria*, der sich in seinem Kontext nicht als

²² Vgl. Mohrmann ³1965b; Michaélidès 1970; Studer 1971, 179-195; Finkenzeller 1980, 24-37.

²³ Vgl. Studer 1993b, 29-36. Studer betont, daß die Mysteriumterminologie aus dem exegetischen in den liturgischen Bereich gelangt ist. Vgl. auch Ders. 1993a, 427-437.

²⁴ Vgl. s 5,3 (18,41-46): Quod quidem factum *mysterium* aliquod arbitror continere, ut Iohannes, qui ueteris testamenti figuram gerebat, senis mulierculae frigido iam sanguine nasceretur, dominus autem, qui regni caelestis euangelium praedicaret, feruentis iuuenculae flore progredederetur. S 88,4 (36,64f): In quo facto grande *mysterium* continetur. S 34,2 (133,19): si enim in littera placet, in *mysterio* forsitan plus placebit. Vgl. auch ss 48,4 (189,74); 50,2 (198,51-56); 68,3 (185,60); 100,3 (399,57).

²⁵ Vgl. s 1,1 (2,17f): *mysterium salutis*; s 23 (91,5): *caeleste mysterium*; s 22a,3 (88,51f): apud superos *mysterium celebratur* (...). Vgl. auch s 13b,1 (48,24f) (*gratia in mysterio domini*) und s 13,3 (51,31f u. 52,41-44). Zu einem nichtchristlichen, dämonischen *mysterium* vgl. 107,2 (420,31-35).

²⁶ Vgl. s 37,4 (146,63): Das Kreuz als *signum salutis*.

²⁷ Vgl. Modemann 1995, 59-82 mit dem Fazit (ebd. 84): „Für die Sermones des hl. Maximus läßt sich zusammenfassend sagen, daß die Begriffe *mysterium* und *sacramentum* synonym sind.“ Vgl. hingegen Puerari 1991, 488-491, bes. 489: „*mysterium* è il senso profondo dell'evento (...); *sacramentum* (...) pare riferirsi al „segno““.

rhetorischer Pleonasmus oder Hendiadyoin verstehen läßt.²⁸ Außerdem entspricht der Befund bei Maximus dem zeitgenössischen Sprachgebrauch in Oberitalien: Nach Trettel meint Chromatius mit *mysterium* die „*realtà profonda*“, mit *sacramentum* aber die „*manifestazione concreta*“ dieser tieferen Wirklichkeit;²⁹ auch Ambrosius scheint beide Begriffe nicht völlig synonym zu verwenden, sondern das *sacramentum* als *forma uisibilis* des *mysterium* zu verstehen.³⁰ Zudem ergeben alle einschlägigen Stellen bei Maximus einen Sinn, wenn man anstelle von *sacramentum* „*signum salutis*“ liest. An mehreren Stellen bezeichnet er die *sacramenta* sogar ausdrücklich als *signa*. In s 38 nennt er das Kreuz Christi ein *grande sacramentum* und fügt hinzu, durch dieses „Zeichen“ (*signum*) werde die Welt gerettet.³¹ Und in den Epiphanie-Sermones betont er, daß in der Taufe im Jordan dieselben *signa*, dieselben *sacramenta*, gegenwärtig gewesen seien wie in der christlichen Taufe, aber eine geringere Gnade, ein geringeres *mysterium*.³² An manchen Stellen freilich erscheinen beide Begriffe gleichbedeutend. Dies ergibt sich jedoch schlicht daraus, daß beide sich auf zwei Aspekte ein und desselben Heilsgeschehens beziehen: *sacramentum* auf den sichtbaren, *mysterium* auf den unsichtbaren. Wenn Maximus von den *scripturarum caelestium sacramenta*³³ spricht, scheint zunächst der exegetische Sprachgebrauch im Vordergrund zu stehen: Mose hat die *paschae sacramenta* verfügt.³⁴ Mit dem *ligni sacramentum* hat er das Wasser von Marah trinkbar gemacht, das auf das *mysterium crucis* verweist, das die Wasser des alttestamentlichen Gesetzes gemäßigt hat.³⁵ Die Geburt des Herrn ist ein Sakrament (*dominici natalis*

²⁸ Vgl. s 13b,1 (48,12).

²⁹ Vgl. Trettel 1979, 76.

³⁰ Vgl. Ambr. in ps 38,25 (CSEL 64,203,13f Petschenig) u. virginit. 10,58 (OOSA 14/2,50 Cazzaniga/Gori) (*sacramentum mysterii*); Ap. Dav. 12,58 (CSEL 32/2,339,8 Schenkl) (*sacramenta mysteriorum*), spir. 2,1 (CSEL 79,86,5 Faller) u. ep. 79,4 (CSEL 82/1,72,27f Faller) (*mysteria sacramentorum*). Huhn stellt leider dem von ihm untersuchten Begriff *sacramentum* nicht *mysterium* gegenüber. Vgl. Huhn 1928. Vgl. aber Francesconi 1981, 31-60 mit den resümierenden Äußerungen in 60f und 96; Mazza 1988, 27-59. Einen gelungenen Überblick über die Begriffsgeschichte von Tertullian bis Gregor dem Großen bietet Rocchetta ²1990, 259-277, dort auch weiterführende Literatur.

³¹ Vgl. s 38,2 (149,11f).

³² Vgl. s 13,3 (51,31f): Denique isdem sacramentis res agitur quibus et tunc gesta est, nisi quod gratia plenior (...); s 13a,2 (44,27f): Nam isdem eum signis (...) uidemus genitum sed maiore mysterio (...).

³³ S 3,1 (10,9f).

³⁴ Vgl. s 25,2 (98,50-58): Huius igitur grani, hoc est domini saluatoris, uelut sinapis acrimoniam atque amaritudinem Iudaei minime sustinentes contempserunt succum disciplinae caelestis accipere, dicentes inluminato illi caeco: *Tu sis discipulus eius, nos autem Mosi discipuli sumus*; ipsius quoque Moysi mandata penitus ignorantes, qui praecepit illis specialiter hanc amaritudinem comedendam, cum paschae illis celebrandae sacramenta disponeret et ait: *Manducabitis illud cum amaritudine, pascha enim domini est*.

³⁵ Vgl. s 67,4 (282,62-68 u. 79-85).

*sacramentum*³⁶). In der Taufe im Jordan manifestiert sich die Dreieinigkeit in den *sacramenta* der Stimme (Vater), der Taube (Geist) und des Täufers (Christus).³⁷ Das Leiden Christi schließlich ist für Maximus ebenso ein Sakrament (*sacramentum passionis*)³⁸ wie das Kreuz (*sacramentum crucis*)³⁹.

Neben den Sakramenten der Schrift gibt es die liturgischen *sacramenta*, in erster Linie die Taufe (*sacramentum baptismi*)⁴⁰, die durch das *sacramentum trinitatis*, offenbar das dreigliedrige Taufbekenntnis, vervollständigt wird.⁴¹ Die Eucharistie nennt Maximus eine *memoria in sacramentis*⁴², wobei der Plural sich wahrscheinlich auf die sakramentalen Gestalten, die beiden *signa* von Brot und Wein, bezieht.

Die Sakramente der Schrift und die der Liturgie stehen jedoch nicht unverbunden nebeneinander. Vielmehr fällt auf, daß Maximus nur jene biblischen Zeichen oder Allegorien *sacramenta* nennt, die sich auf die liturgischen Sakramente, in erster Linie die Taufe, hin auslegen lassen. So verweisen die beiden alttestamentlichen *sacramenta*, die Maximus erwähnt, die *paschae sacramenta* und das Holz von Mara auf die neutestamentlichen Paschasakramente, auf Leiden und Kreuz Christi; das Pascha Christi deutet seinerseits auf seinen liturgischen Nachvollzug im Sakrament der Taufe hin.⁴³ Auch das *sacramentum* der Geburt des Herrn läßt sich unter einer baptismalen Perspektive als Voraus-Bild der Wiedergeburt aus dem Geist verstehen.⁴⁴ Die *sacramenta* der Taufe im Jordan schließlich legt Maximus ausdrücklich auf die trinitarische Dimension der Taufe des Christen aus, die vor allem in dem dreigliedrigen Bekenntnis zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist zutage tritt. Die biblischen *sacramenta* sind somit Zeichen jenes Mysteriums, das der Gläubige in der Taufe erfährt.⁴⁵ Der exegetische Sprachgebrauch erweist sich, zumindest vorwiegend, als liturgisch bestimmt.

³⁶ S 98,1 (390,8).

³⁷ Vgl. s 13,3 (51,31-52,39).

³⁸ Vgl. s 39,2 (153,37) u. 67,4 (282,82f).

³⁹ Vgl. s 38,2 (149,11).

⁴⁰ Vgl. s 22a,3 (88,54-56): Sed nec mirum si in baptismi sacramento aperiatur infernum, cum tunc quoque reseretur et caelum.

⁴¹ Vgl. s 64,1 (269,12-14).

⁴² Vgl. s 39,2 (152,25-27): De qua memoria in sacramentis dicit dominus: *Quotienscumque hoc feceritis, memoriam mei facietis, donec ueniam*. Auf Taufe und Eucharistie als die Initiationssakramente dürfte sich die Quadragesima-Predigt s 50,3 (199,84-87) beziehen: Vnde et nos obseruemus hunc numerum [sc. quadragesima], ut aperiantur nobis caeli, quatenus et pluuia nos gratiae spiritalis inroret et spiritalium sacramentorum manna reficiat!

⁴³ Vgl. Jacobs (1990, 193) entsprechenden Befund zu Ambrosius: „Bei Ambrosius findet sich kein einziges Mal die Rede von einem ‚alttestamentlichen Sakrament‘, das nicht in Entsprechung zu einem Sakrament der Kirche steht.“ Vgl. ebd. 193-196.

⁴⁴ Vgl. die Parallelisierung von *natiuitas* und *baptismus Christi* in den Epiphanie-Predigten. S.o. S. 182-184.

⁴⁵ Vgl. Daniélou 1963.

Christus ist ein *sacramentum* (*ipse est sacramentum*),⁴⁶ weil in ihm die *plenitudo mysterii*, die Fülle des Heilswirkens,⁴⁷ sichtbare Gestalt gewinnt. Diese Sichtbarkeit unterscheidet ihn vom Vater und vom Heiligen Geist (*pater et spiritus tamquam inuisibilis deus*).⁴⁸ Da er jedoch wesentlich zu diesem unsichtbaren *mysterium trinitatis* gehört—in ihm ist die *plenitudo diuinitatis*⁴⁹—, bleibt er immer zugleich auch ein verborgenes Heilsgeheimnis, ein *mysterium* (*ipse est mysterium*).⁵⁰

Er ist geradezu ein Ursakrament, insofern alle *sacramenta* sich auf ihn beziehen. Während die Sakramente des Alten Bundes auf ihn verweisen,⁵¹ hat er selbst durch seine Taufe im Jordan nicht allein das *mysterium lauacri* eingesetzt (*instituit*),⁵² sondern alle Sakramente der Kirche initiiert.⁵³ Wenn Maximus gerade den zur Taufe im Jordan schreitenden Christus *sacramentum* nennt, wird deutlich, daß auch in diesem Fall der Begriff eine liturgische Dimension hat: Das in der Bibel zu findende *sacramentum* Christi, der sich taufen läßt, verweist auf das kirchliche Sakrament der Taufe, das die Katechumenen empfangen sollen.

Die in der Taufe geschenkte Erlösung ist durch den Fall Adams nötig geworden. Auf demselben Weg, auf dem das Unheil mit Adam seinen Lauf nahm, auf dem Weg des Menschen, mußte auch das Heil wiederhergestellt werden. Deshalb ist der Sohn Gottes Mensch geworden. So ist er zum *saluator* schlechthin geworden. Dementsprechend geht es Maximus darum, das Leben und Denken seiner Hörer als Einzelne und als Gemeinschaft völlig auf Christus hin auszurichten. Die totale Ausrichtung des einzelnen Gläubigen auf Christus versinnbildlicht schon der Name *christianus*.⁵⁴ Die ganze Gemeinschaft der Christen ist so sehr auf Christus als ihr Haupt bezogen,

⁴⁶ S 13b,1 (48,6f). Zu Christus als *sacramentum* bei Maximus vgl. Visentin 1987; bei Augustinus: Camelot 1963, 355-363.

⁴⁷ Vgl. ebd. (7f).

⁴⁸ Vgl. s 64,2 (269,39f).

⁴⁹ Vgl. s 13b,1 (48,11f). Vgl. Kol 2,9.

⁵⁰ Vgl. s 63,3 (267,50).

⁵¹ Vgl. z.B. s 25,2 (98,50-62) u. s 67,4 (66f u. 81f).

⁵² S 65,1 (273,9-11): *Nam cum baptizatus est dominus, et mysterium lauacri instituit et humanum genus uelut uilem aquam in aeternam substantiam diuinitatis sapore conuertit.*

⁵³ Vgl. s 64,2 (270,56f): *Cum ergo Christus dominus initiaret ecclesiae sacramenta, e caelo superuenit columba.*

⁵⁴ Vgl. s 80,3 (330,48).

daß sie als sein Leib verstanden werden kann.⁵⁵ Die Kirche stellt für Maximus keine eigenständige Größe dar. Er definiert sie völlig von Christus her: Wie der Mond, der sein Licht von der Sonne erhält, so strahlt die Kirche mit dem Licht des Erlösers.⁵⁶ Die Taufe, welche die Kirche als *ecclesia ex gentibus* konstituiert, ist die Hochzeit, durch die Christus mit der Kirche als seiner Braut verbunden wird.⁵⁷

Die Verbindung zwischen Christus und Christ wird vor allem durch zwei Worte umschrieben: *gratia* und *fides*.⁵⁸ Möchte man verstehen, wie die Hörer des Maximus aufgrund der Verkündigung ihres Bischofs sich ihr Verhältnis zu Christus vorgestellt haben, so muß man sich die soziale Bedeutung dieser Begriffe vor Augen führen: Die *gratia* ist für den spätantiken Römer die Gunst, die ein Höherstehender einem Untergebenen in Entsprechung zu dessen Ehrerbietung und Dienstbarkeit erweist.⁵⁹ Ein solches Treueverhältnis mit wechselseitigen Pflichten konnte auch mit *fides* bezeichnet werden. Dementsprechend mußte die *fides* im Kontext der bischöflichen Verkündigung als die ehrerbietige Treue aufgefaßt werden, die man Christus schuldete. Da *fides* jedoch auch die andere Seite des Verhältnisses im Sinne eines zugesagten Wortes bezeichnen konnte, war es möglich, daß Maximus die *fides* geradezu mit Christus identifiziert.⁶⁰ Die *fides christiana* ist somit beides: die *fides christiani* und die *fides Christi*.

Die vom Gläubigen geforderte Ausrichtung auf Christus soll sich auf zwei Weisen vollziehen: durch Gehorsam und Nachahmung. Beide gründen in der Funktion Christi als *magister*. Er lehrt in Worten, in *mandata* und *praecepta*, die gehorsam zu befolgen sind. Die *praecepta* sind für Maximus eine himmlische Medizin, die der Arzt Christus austeilt.⁶¹ Mit den *praecepta* schlägt er die Sünder, um sie zu heilen.⁶²

⁵⁵ Vgl. z.B. s 54,1 (218,2-10): Taufe als Auferstehung Christi in seinen heiligen Gliedern; s 56,2 (225,41-43): Taufe als Himmelfahrt Christi in seinen Heiligen. S.o. S. 224 und 226.

⁵⁶ Vgl. s 31,2 (122,41-58).

⁵⁷ S.o. S. 188-190.

⁵⁸ Vgl. Mutzenbecher 1962a, 465 u. 467 (*Index nominum* zu *fides* und *gratia*).

⁵⁹ S.o. die auf S. 124, Anm. 327 genannte Literatur zum spätantiken Patronatswesen.

⁶⁰ Vgl. z.B. s 15,2 (57,32f): „... der feurige Glaube (*fides*) trug die Märtyrer (...). Christus, sage ich, trug sie“. Vgl. Hebr 12,29. Zur *fides* im Patronatswesen vgl. z.B. Claud. cons. Stil. 2,30-49 (MGH.AA 10,204f Birt), wo der Panegyriker die *fides* des Stilicho gegenüber seinen Klienten rühmt.

⁶¹ Vgl. s 35,1 (136,5-12).

⁶² Vgl. s 35,2 (137,42-44).

Sie sind das Leben des Menschen.⁶³ Wenn der Prediger sagt, Paulus sei in den *praecepta spiritalia* gewaschen worden, so erscheint ihre Wirkung sogar mit der Funktion der Taufe parallelisiert.⁶⁴ Die *praecepta* bilden einen unveränderlichen *ordo praeceptorum*, eine *lex diuinitatis statuta*,⁶⁵ welche die *lex mundi* ist.⁶⁶ Letztlich handelt es sich also bei den *praecepta diuina* um das umfassende Gesetz Gottes für die Menschen. Dieses Gesetz betrifft nicht nur den moralischen, sondern auch den disziplinären Bereich. So sieht es zum Beispiel auch das vierzigstägige vorösterliche Fasten vor.⁶⁷

Maximus ergänzt seine *praecepta*-Pädagogik durch *exempla* aus der Heiligen Schrift. Dabei zeigt er sich der alten rhetorisch-pädagogischen Tradition der *exempla*-Vorstellung bewußt, wenn er den *disertus orator* als jemanden beschreibt, der mehr *exemplo* als *adsertione uerborum* lehre.⁶⁸ Dementsprechend ist Christus ein *bonus magister*⁶⁹ und *exemplum sanctitatis*,⁷⁰ weil er an sich selbst zeigt, was er den Menschen durch seine *praecepta* zu tun befiehlt.⁷¹ So hat er selbst die Forderungen der Bergpredigt erfüllt,⁷² hat vierzig Tage gefastet⁷³ und sich taufen lassen⁷⁴. Dadurch also, daß Christus in seinem Handeln das *exemplum par excellence* darstellt, wird die *imitatio Christi* zum obersten Handlungsprinzip.⁷⁵ Diese Nachahmung umfaßt nicht nur das sittliche Handeln, sondern auch das sakramentale Leben: Um den Chri-

⁶³ Vgl. s 35,4 (139,99-102).

⁶⁴ Vgl. s 50,2 (198,67-199,68).

⁶⁵ Vgl. s 111,2 (431,30).

⁶⁶ Vgl. s 50a,3 (203,50f).

⁶⁷ Vgl. z.B. s 35,3 (137,66-138,67).

⁶⁸ Vgl. s 16,2 (60,27f). Der Gedanke, daß zu einem guten Lehrer auch das Vorbild des eigenen Lebens gehört, begegnet häufig in der lateinischen Patristik. Vgl. z.B. Lact. divin. inst. 4,13,1-5 (Sch 377,110,1-112,20 Monat). Augustinus erklärt in diesem Sinne auch die Inkarnation des Wortes: Util. cred. 15,33 (CSEL 25/1,41,11-42,46 Zycha). Vgl. auch Ambr. virginibus, wo der Bischof von Mailand dem klassischen Aufbau von *laudatio*, *exempla* und *praecepta* folgt. Zu *exemplum* bei Ambrosius vgl. Geerlings 1978, 164-168. Zur vorchristlichen rhetorischen und pädagogischen Bedeutung des Begriffs vgl. ebd. 148-153 und Lumpe 1966, 1229-1257.

⁶⁹ Vgl. s 100,1 (398,6-8); s 103,2 (409,22); s 74,3 (311,63).

⁷⁰ Vgl. s 54,2 (219,46). Hier ist der Ausdruck bezogen auf das Kind, das er den Jüngern als *exemplum* vor Augen stellt, das jedoch nach Maximus er selbst ist, insofern er die *simplicitas* des neuen Lebens verwirklicht, zu dem die Taufe führen soll.

⁷¹ Vgl. z.B. s 100,1 (398,7-10) u. s 64,1 (269,14-16).

⁷² Vgl. s 54,1 u. 2 (218,17-23.218,29-219,56).

⁷³ Vgl. s 50a,1 (202,10-16); s 50,1 (197,2-198,49) u. s 69,3 (189,60).

⁷⁴ Vgl. z.B. s 100,1 (398,7-10) u. s 64,1 (269,14-16).

⁷⁵ Vgl. Szumska 1973, die die *imitatio Christi* als zentralen Gedanken bei Maximus herausstellt.

sten ein *exemplum* zu geben, hat Christus sich taufen lassen. Auch die *imitatio* der *exempla* der Heiligen bedeutet eine (vermittelte) *imitatio Christi*, denn die Märtyrer ahmen ihrerseits Christus nach.

Die Nachahmung Christi hat ihren Sinn im *consortium* mit Christus, in der Schicksalsgemeinschaft mit dem Gottessohn, die die Teilhabe am göttlichen Leben verschafft: Wer Christus, den *magister* und *saluator*, nachahmt, erhält Anteil an dem von ihm erwirkten Heil (*salus*). Das Heil gründet im gesamten Christusereignis, nicht in Tod und Auferstehung alleine. Gleichwohl liefert das Pascha Christi das Erlösungsparadigma *par excellence*: Der Tod wird durchkreuzt durch die Geburt zu einem neuen Leben. Die natale Bildlichkeit des Erlösungsgeschehens in Christus (Geburt aus dem Vater, aus der Jungfrau, aus dem Heiligen Geist, in der Auferstehung) verweist auf das Geheimnis der Taufgeburt: Im Taufbecken stirbt der Täufling und wird als ein neuer Mensch geboren. Dieses Mysterium wird von Epiphanie bis Pfingsten immer wieder verkündet. In der Quadragesima wird auch die „Taufe der Tränen“, die Buße, als postbaptismaler Weg vom Sündentod zum Leben der Gerechtigkeit thematisiert. Die Wende vom Tod zum Leben ist zudem Thema der Heiligenfeste: Der durch die (Nach-)Erzählung der Passio oder den Anblick der Gräber beschworene Tod wird durchbrochen durch die Herrlichkeit, zu der man die Märtyrer als Wiedergeborene gelangt sieht. Auch die Eucharistie scheint Maximus von dieser dramatischen Bewegung her zu verstehen: Leib und Blut des gemarterten Herrn, Zeichen seines irdischen Leidens, werden in ihr zur himmlischen Speise.

Typisch für Maximus ist die Parallelisierung zweier untrennbarer Heilswege. Dies läßt sich an drei Stellen aufzeigen: In s 25 deutet Maximus den Befehl des Mose, die bitteren Kräuter gemeinsam mit dem Fleisch des Lammes zu essen, als Vorschrift, die bitteren Worte der *mandata Christi* mit dem *sacramentum* des Leidens des Herrn zu verzehren.⁷⁶ In s 52 sagt der Prediger, der Himmel öffne sich den Katechumenen einerseits aufgrund ihrer Tugend (*uirtus*), andererseits aufgrund von Glauben (*fides*).⁷⁷ Und in s 111 spricht er von einem doppelten Bekleiden mit Christus (*induere domino*), zu dem der Katechumene aufgefordert wird: zum einen *praeceptis*, zum anderen *gratia*.⁷⁸ Im Zusammenhang dieser Stelle bezieht er die *fides* auf die

⁷⁶ Vgl. s 25,2 (98.58-62).

⁷⁷ Vgl. s 52,3f (211,51-53.60-62.65f).

⁷⁸ Vgl. s 111,3 (432,59f).

gratia.⁷⁹ In allen drei Zitaten zeigen sich zwei zusammengehörige Heilswege. Für den einen Weg stehen die Begriffe: *mandata*, *praecepta*, *uirtus*; für den anderen: *sacramentum*, *gratia*, *fides*. Auf das in den *sacramenta* sichtbar werdende Gnadenangebot antwortet also die *fides*. Und den *praecepta* bzw. *mandata* ist durch *uirtus* zu entsprechen.⁸⁰ Maximus unterscheidet somit zwischen dem sakramentalen oder dem Gnadenweg zum Heil und dem moralischen Weg. Dabei zeigt vor allem das erste Zitat vom gemeinsamen „Verzehr“ von *mandata* und *sacramentum*, daß beide Wege untrennbar zusammengehören.⁸¹

Demgemäß verweist Maximus immer wieder auf die moralische Dimension des Transitus vom Tod zum Leben: Der aus Gnade geschenkte Übergang von der Sünde zur Gerechtigkeit durch den Straferlaß in der Taufe muß stets neu realisiert werden: Die *auaritia* ist durch die Freigebigkeit zu überwinden, die *luxuria* durch die *abstinentia* und der Hochmut durch die Demut. Der Christ verpflichtet sich durch die Taufe auf ein Leben, in dem er den *mandata* und *exempla* Christi folgt. Zu den christlichen Pflichten, die vor allem in der Quadragesima eingefordert werden, zählt der regelmäßige Kirchengang, die Einhaltung der vierzigitägigen Bußzeit, das Beten, Fasten und Almosengeben, Keuschheit, Gastfreundschaft und die christliche Mission. Dabei entwickelt Maximus eine Art Domino-

⁷⁹ Vgl. ebd. (431,57-432,58).

⁸⁰ Es ist zu beachten, daß Maximus *uirtus* auch in einem nichtmoralischen Sinn verwendet. In s 101,3 (403,43-45.51f) spricht er im Blick auf Wasser und Wein von der *uirtus rerum*, die er mit der Gnade des Heiligen Geistes assoziiert; in s 9,1 (31,6-8) ordnet er die *uirtus* Petrus zu, dem er die *clavis potentiae* zugeschrieben hatte, Paulus aber, dem Besitzer der *clavis scientiae*, die *uerba* (s.o. S. 263f), und in s 53,4 (216,73-83) redet er von der Vergebung, die an Ostern aufgrund der *largitas* der *uirtus Christi* geschenkt wird. An allen diesen Stellen erscheint *uirtus* geradezu als Synonym für Gnade. Ähnlich verwendet Augustinus *uirtus* für den unsichtbaren Aspekt eines *sacramentum*, die im Sakrament vermittelte Gnade: In Io. tract. (CCL 36,263-267 Willems) (*uirtus sacramenti*). Zu *uirtus sacramenti* bei Augustinus vgl. Grossi 1993, 142-146, wonach *uirtus* sich auf die Befreiung aus dem Zustand der in Adam zugezogenen Urschuld zu einem neuen Leben bezieht. Vgl. z.B. auch Leo M. s 72,1 (CCL 138A,441,17 Chavasse): *sacramentum, quo uirtus impletur diuina*. Beide Varianten des Begriffs hängen bei Maximus insofern zusammen, als sowohl die sakramentale als auch die moralische *uirtus* von Gott hergeleitet wird. Für die sakramentale *uirtus* ergibt sich dies aus den genannten Beispielen, und für die moralische *uirtus* wird es deutlich, wenn Maximus das Fasten einen Anteil an den *uirtutes* Gottes (*uirtutum portio dei*) nennt (s 35,4 [138,92-95]). In beiden Begriffsverwendungen geht es um die eine *dynamis* Gottes.

⁸¹ Vgl. auch s 60,2 (241,38-40): Et qui fidelius Christum diligit, nitidius se mandatorum eius obseruatione componat. Die Glaube an Christus zeigt sich an der *obseruatio mandatorum*.

Theorie: Fällt eine Tugend um, so reißt sie unweigerlich andere Tugenden mit.⁸²

Der Ernst des sittlichen Lebens zeigt sich im Gericht. Hier begegnet Christus als der *iudex*, der die Taten eines jeden Menschen prüfen und demgemäß endgültig über Heil und Unheil entscheiden wird. Dabei erweist er sich auch im Gericht insofern als *saluator*, als er den Gläubigen Beistand gewährt. Geht das Gericht gut aus, so betreten die Menschen das Reich Gottes. Hier schließlich erreicht die Bindung der Christen an ihren Herrn ihren Höhepunkt. Sie sind dann endgültig das, was sie durch die Taufe geworden sind: Glieder am Leib des Auferstandenen.

Alles, was hier zum Inhalt der Verkündigung des Maximus referiert wurde, klingt wenig originell. Die Botschaft des Turiners enthält nichts Sensationelles. Aber dies macht, wie schon in der Einleitung gesagt wurde, gerade den Wert seiner Predigten aus: In ihnen begegnet uns alltägliche, durchschnittliche, „normale“ Verkündigung.

3 Zum Kontext: Die zeitgeschichtliche, gesellschaftliche und liturgische Bedingtheit der Verkündigung

Es hat sich bereits in der Erläuterung der Begriffe *gratia* und *fides* gezeigt, daß die Verkündigung des Maximus nur vor dem Hintergrund seiner Zeit angemessen verstanden werden kann. So legt er in seinen Predigten typisch römische Denkmuster an den Tag: Seine politische Religiosität ist ebenso sehr römisch wie das *ordo*-Denken und die Argumentation mit dem *mos maiorum*. Maximus malt diese Muster allerdings mit christlichen Inhalten aus: Die religiöse Bedeutung des Kaisers wird relativiert durch die imperiale Christussymbolik (*natalis*, *aduentus* und *triumphus imperatoris*)⁸³, die auch auf die Märtyrer übertragen wird (*martyrium* als *profectus* und *triumphus*); maßgeblich für die Ordnung des Gemeinwesens ist der *ordo* der *diuina praecepta*, wie sie sich in der Bibel finden; die *maiores*, auf deren Vorbild und Weisung Maximus sich bezieht, sind die Apostel und ihre Nachfolger. Ähnlich bedient der Prediger sich der sozial-rechtlichen Begriffe

⁸² Vgl. z.B. s 18,2 (67,28-30): Habgier hat religiösen Irrtum zur Folge.

⁸³ Anders als seine griechischen christlichen Zeitgenossen deutet Maximus den Epiphaniebegriff nicht imperial: Der Gedanke der kaiserlichen Epiphanie ist den Römern fremd. Vgl. Pax 1962, 844-846 u. 852-855.

der *gratia* und der *fides*, um seine Hörer zum Eintritt in das Treueverhältnis mit dem Imperator Christus, dem mächtigsten und gnädigsten aller Patrone, zu bewegen.

Überhaupt übt der spezielle Kontext der gesellschaftlichen Situation der jungen Reichskirche einen vielfältigen Einfluß auf die Verkündigung aus: Ethische Forderungen, die ursprünglich nur für eine geschlossene Gruppe galten, werden zu gesamtgesellschaftlichen Normen. Individualethische Fragen werden stärker sozialetisch ausgeprägt. Moralische Forderungen, die bislang eher unter spirituellem Aspekt betrachtet wurden, wie zum Beispiel Fasten und Beten, erhalten eine stärker soziale Dimension. Nun da die *ciuitas* christlich ist, sind auch die Heiligen nicht mehr die Heiligen der christlichen Gemeinde, sondern der ganzen *ciuitas*. Die Auseinandersetzung mit dem Heidentum wird jetzt intensiver und offensiver geführt. Verkündigung erweist sich in dieser Situation vor allem als Mittel zur Christianisierung, zur Verchristlichung von Personen, Landschaften und Institutionen, des Alltags und des kulturellen Lebens. So läßt sich auch die Ausgestaltung des liturgischen Jahres als Christianisierung des Kalenders zu verstehen.

In alledem zeigt sich die Akkulturation und Inkulturation des christlichen Glaubens. Dieses Phänomen ist allerdings nicht abstrakt zu verstehen, als gäbe es eine geschichtslose christliche Botschaft, die im Prisma der geschichtlichen Situation ihre Farbe erhält. Vielmehr sind Kultur und Christentum immer schon in den Menschen als „Hörern des Wortes“, als Empfängern des Evangeliums, konkret verbunden. Wie die Jünger als Juden Christen wurden, so sind die Römer eben als Römer Christen. So haben wir es bei Maximus mit einem Menschen zu tun, dessen Leben, Denken und Fühlen römisch ist und der von daher seinen christlichen Glauben mit den Mitteln darstellt, die ihm die römische Kultur zur Verfügung stellt.⁸⁴

In thematischer Hinsicht sind die Predigten des Maximus ebenfalls stark durch die historischen Umstände bedingt: Man denke nur an die Reaktionen auf die Kriegsgefahr, mit denen der Prediger sich auseinandersetzen muß. Die Bedrängnisse der Gegenwart tragen zudem zur Akzentuierung des Gerichtsgedankens bei. Die gesellschaftliche Polarität von Arm und Reich und die Nöte der Zeit lassen den Prediger die Notwendigkeit des Almosengebens und des Fastens be-

⁸⁴ Vgl. zum Problem Fontaine 1982, 5-21.

tonen. Vor allem jedoch prägt die missionarische Situation die Predigten.

An dieser Stelle fließen historischer und liturgischer Kontext insofern ineinander, als die missionarische Situation die Taufkatechese in den Vordergrund schiebt. So kreist die gesamte Verkündigung von Epiphanie bis Ostern um das Geheimnis der Taufe. Gerade die Initiationssakramente liefern den Schlüssel für kryptische Äußerungen zu den Festinhalten von Epiphanie und Ostern. Die Quadagesima ist vor allem eine Zeit der Vorbereitung auf die Taufe.

Doch nicht nur die missionarische Situation, auch die neue gesellschaftliche Rolle der Kirche wirkt sich auf die Liturgie aus. Die liturgischen Feiern haben nun öffentlichen Charakter (*publica uota*). Die neue öffentliche Funktion gibt auch dem christlichen Festkalender eine neue Bedeutung: Der christliche Kult soll zu einer gesamtgesellschaftlichen christlichen Kultur beitragen.

In der Festverkündigung von Weihnachten und Himmelfahrt kommt ein weiterer beachtenswerter Kontext zum Vorschein, der nicht in einem eigenen Kapitel thematisiert wurde: der theologiegeschichtliche. Die Predigten des Maximus offenbaren nämlich an mehreren Stellen, wie heftig in Oberitalien noch am Beginn des 5. Jahrhunderts die Auseinandersetzung mit „arianischen“ Theologien geführt wird. Das Fortleben dieses Streites ist wohl vor allem auf die Nähe zum „arianischen“ Illyrien und die Einfälle der „arianischen“ Goten zurückzuführen.

4 *Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Maximus*

In der Einleitung dieser Arbeit wurde bereits auf die Exemplarizität der Verkündigung des Maximus hingewiesen. Vor allem der Vergleich mit zeitgenössischen Autoren hat gezeigt, daß Maximus in vielerlei Hinsicht im Hauptstrom der spätantiken christlichen Literatur liegt.

Wenngleich sich selten eine direkte Abhängigkeit seiner Gedanken nachweisen läßt, erscheint seine Verkündigung, bei aller Originalität im einzelnen, füglich eingebettet in den Rahmen seiner Zeit. Dies gilt für die Übernahme römischer Denkmuster ebenso wie für das biblisch inspirierte, symbolistische Weltverständnis. Nicht minder repräsentativ sind die Christozentrik und der durchgängige Bibelbezug. Auch seine Verurteilung des Judentums und des „Arianismus“ sowie

seine despektierlichen Bemerkungen über die Frau sind durchaus exemplarisch.

Zugleich allerdings lassen die Unterschiede zu gallischen Autoren und zu Augustinus die Verkündigung des Maximus als distinktiv italisch erscheinen: Seine weitherzige Haltung in der Bußfrage verbindet ihn mit den Bischöfen von Rom; die arkanen Züge teilt seine Sakramentenkatechese mit den Schriften des Ambrosius, deren Inhalte er sich kreativ angeeignet hat; für Maximus hat wie für Ambrosius die Kreuzverkündigung eine große Bedeutung; mit dem Mailänder teilt Maximus auch die prophetische und eschatologische Deutung der Zeitereignisse; die Betonung der sozialen Frage prägt das gesamte oberitalische Schrifttum. Von den Bischofspredigten anderer oberitalischer Städte heben die Verkündigung des Maximus jedoch jene Aspekte ab, die auf die besondere missionarische Situation Turins verweisen, darunter vor allem die Zentralität der Taufkatechese in der normalen gottesdienstlichen Predigt. Ohne Parallele ist im Westen Maximus' Ablehnung der Flucht in Kriegsgefahr.

Was die Liturgie von Turin betrifft, so waren viele liturgische Formen zur Zeit des Maximus noch so sehr im Werden, daß mit einem beträchtlichen Einfluß des Bischofs zu rechnen ist. Darauf deuten gerade die Unterschiede zur Liturgie von Mailand hin. Anders als in der Metropole hält man in Turin das Fastengebot der Quadragesima auch samstags ein. Die Turiner „Abendmahlsworte“ scheinen ebenfalls beachtliche Differenzen zum Mailänder Formular aufzuweisen. In s 39 heißt es: *Quotiescumque hoc feceritis, memoriam mei facietis, donec ueniam.*⁸⁵ Für Mailand bezeugt Ambrosius hingegen: *Totiescumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis donec iterum adueniam.*⁸⁶ Aus geographischen und kirchenpolitischen Gründen hätte man mehr Gemeinsamkeiten mit Mailand erwartet. Die Unterschiede lassen sich wohl am besten damit erklären, daß Maximus Traditionen seiner Heimatkirche nach Turin gebracht hat.

Woher allerdings Maximus stammt, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen. Jedenfalls verbindet ihn eine Reihe von Aspekten mit den Uferregionen der nördlichen Adria, speziell mit Aquileia. Sein Sanctoriale umfaßt Märtyrer aus Aquileia und vom Nonsberg. Für seine Betonung der Taufe Christi im Jordan in der Epiphanieverkündigung findet sich Entsprechendes in Aquileienser und illyrischen Pre-

⁸⁵ S 39,2 (152,26f).

⁸⁶ Ambr. sacr. 4,6,26 (FontChr 3,152,2f Faller) (Hervorhbg. A.M.).

digten. Gerade auf Aquileia deuten bei Maximus auch einige Wendungen hin, die man als Fragmente des Glaubensbekenntnisses verstehen kann:

Turin (Maximus) ⁸⁷	Aquileia (Rufinus) ⁸⁸	Mailand (Augustinus/Ambrosius) ⁸⁹
natus ex uirgine ⁹⁰	natus ex uirgine	natus de uirgine ⁹¹
descendit ad inferos ⁹²	descendit ad inferna	-----
ascendit ad caelos ⁹³	ascendit ad caelos	ascendit in caelum

Die Bruchstücke von Maximus' Symbolum decken sich am ehesten mit jenem Credo, das Rufinus für Aquileia bezeugt. Die Gemeinsamkeiten erscheinen noch markanter, wenn man die Unterschiede zu Mailand bedenkt.

Einige Züge der Turiner Liturgie weisen noch weiter in den Osten: Der Gedanke der mystischen Hochzeit als Festmotiv von Epiphanie findet sich auch in Syrien; ein Allermärtyrerfest kurz nach Ostern ist für Nisibis bezeugt; die Himmelfahrt ist in der gesamten griechischsprachigen Kirche Festinhalt von Pfingsten. Zum Teil könnten diese östlichen Traditionen durch die ambrosianische Rezeption östlicher Literatur vermittelt sein. Dies würde jedoch eher alexandrinische als syrische Einflüsse erklären. Außerdem sind die

⁸⁷ Das Symbolum, das Kelly (²1993, 173) für Turin bringt, entnimmt er einer pseudomaximianischen Predigt.

⁸⁸ Vgl. Kelly ²1993, 172f mit Rufin. symb. (CCL 20,133-182 Simonetti).

⁸⁹ Kelly (²1993, 171) hat plausibel gemacht, daß das Credo, das Augustinus in den ss 212 (SCh 116,174-184 Poque), 213 (PLS 2,536-543 Morin) und 214 (RBen 72 [1962] 14-21 Verbraken) verwendet und das sich von den *symbola* Karthagos und Hippos unterscheidet, aus jener Kirche stammt, in der Augustinus selbst getauft wurde: aus Mailand. Es stimmt fast wörtlich mit dem *symbolum* aus Ambr. symb. (CSEL 73,3-12 Faller) überein. Vgl. jetzt auch das Fragment Aug. s 214A (REAug 35 [1989] 432 Dolbeau).

⁹⁰ Vgl. s 101,2 (402,24).

⁹¹ Hier hat Ambr. symb.: *ex uirgine*. Man muß allerdings bedenken, daß diese Schrift auf eine von Ambrosius nicht autorisierte lückenhafte und fehlerhafte Mitschrift zurückgeht. So ist das *ex* vermutlich mit einem Fehler des Stenographen zu erklären. Denn Augustinus kann die Präposition *de* eigentlich nur aus Mailand übernommen haben: Karthago und Hippo haben *ex uirgine* (vgl. Kelly ²1993, 175).

⁹² Vgl. s 53,3 (216,72); s 38,4 (150,66); s 41,3 (165,54).

⁹³ Vgl. s 40,1 (160,19); vgl. aber s 41,3 (165,54f); s 56,1 (224,24): *ad caelum*. Dieses Letztere kann man als Mischform aus dem Aquileienser *ad caelos* und dem Mailänder *in caelum* verstehen.

Unterschiede zur Liturgie von Mailand so markant, daß man mit einer anderen Vermittlung rechnen muß. Vielleicht sollte man die kirchliche Heimat des Maximus deshalb eher in der stark östlich beeinflussten Kirche von Aquileia lokalisieren.

Wenn man an Aquileia denkt, darf man ein wenig spekulieren: Hier hatte Valerian einen tüchtigen Klerus herangezogen, den Hieronymus *quasi chorus beatorum* nennt. Aus diesem Klerus stammt unter anderen Chromatius.⁹⁴ Unter Valerian fand im Jahre 381 in Aquileia eine von Ambrosius geleitete Synode statt, an der nach einer Handschrift der Synodenakten neben einem Presbyter Chromatius auch ein Maximus teilnahm.⁹⁵ Haben wir es hier vielleicht mit dem späteren Bischof von Turin zu tun? Zumindest von der synodalen Arbeit könnte Maximus Ambrosius bekannt gewesen sein. Als es dann um die Besetzung des Bischofsstuhls von Turin ging, könnte der Bischof von Mailand an den Presbyter gedacht haben. All dies ist wohlge-merkt Spekulation. Die Person des Maximus wird wohl immer im Dunkeln bleiben. Damit ist ihm gelungen, was nach allem, was wir über sein Selbstverständnis als Prediger wissen, sein Wunsch war: völlig aufzugehen in der *functio sacerdotalis* der Verkündigung.

⁹⁴ Zu Valerian und seinem Klerus vgl. Cuscito 1977, 177-179 (mit weiterführender Literatur).

⁹⁵ S.o. S. 72f.

QUELLENVERZEICHNIS

- Actus Petri cum Simone (Actus Vercellensis): R. A. Lipsius, *Acta Apostolorum Apocrypha* 1 (Leipzig 1891, ND Darmstadt 1959) 45-103 (griech. Text auf den linken, lat. Text auf den rechten Seiten).
- Ambrosiaster (Pseudo-Ambrosius), *Commentarius in Epistulas Paulinas*: H. J. Vogels, CSEL 81/1 (1966) (Rom); 81/2 (1968) (1-2 Cor); 81/3 (1969) (Gal-Phlm). Ambrosiaster (Pseudo-Augustinus), *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*: A. Souter, CSEL 50 (1908) 13-416.
- Ambrosius, *Apologia David altera*: C. Schenkl, CSEL 32/2 (1897) 357-408.
- , *De Cain et Abel*: C. Schenkl, CSEL 32/1 (1897) 339-409.
- , *De excessu fratris Satyri*: O. Faller, CSEL 73 (1955) 209-325.
- , *De fide ad Gratianum Augustum*: O. Faller, CSEL 78 (1962).
- , *De Helia et ieiunio*: C. Schenkl, CSEL 32/2 (1897) 411-465.
- , *De Iacob et vita beata*: C. Schenkl, CSEL 32/2 (1897) 3-70.
- , *De Isaac vel anima*: C. Schenkl, CSEL 32/1 (1897) 641-700.
- , *De mysteriis*: O. Faller, *FontChr* 3 (1990) 205-254 (ND aus CSEL 73 [1955] 89-116).
- , *De Nabuthae*: C. Schenkl, CSEL 32/2 (1897) 467-516.
- , *De Noe*: C. Schenkl, CSEL 32/1 (1897) 411-497.
- , *De obitu Theodosii*: O. Faller, CSEL 73 (1955) 371-401.
- , *De officiis*: M. Testard, *Saint Ambroise, Les devoirs. Livre I* (Paris 1984) (Buch 1); II (Paris 1992) (Buch 2-3).
- , *De paenitentia*: O. Faller, CSEL 73 (1955) 119-206.
- , *De sacramentis*: O. Faller, *FontChr* 3 (1990) 75-202 (ND aus CSEL 73 [1955] 15-85).
- , *De Tobia*: C. Schenkl, CSEL 32/2 (1897) 519-573.
- , *De utilitate credendi*: J. Zycha, CSEL 25/1 (1891) 3-48.
- , *De viduis*, F. Gori, OOSA 14/1 (1989) 244-318.
- , *De virginibus*: I. Cazzaniga, *S. Ambrosii Mediolanensis episcopi De virginibus libri tres* (Turin 1948).
- , *De virginitate*: F. Gori / I. Cazzaniga, OOSA 14/2 (1989) 12-106.
- , *Epistulae*: O. Faller, CSEL 81/1 (1968) (ep 1-35); M. Zelzer, CSEL 82/2 (1990) (ep 36-69) und 82/3 (1982) (ep 70-77 u. epistulae extra collectionem 1-15).
- , *Exaameron*: C. Schenkl, CSEL 32/1 (1897) 3-261.
- , *Exhortatio virginitatis*: F. Gori, OOSA 14/2 (Mailand/Rom 1989) 198-270.
- , *Explanatio XII psalmorum*: M. Petschenig, CSEL 64 (1919).
- , *Explanatio symboli*: O. Faller, CSEL 73 (1955) 3-12.
- , *Expositio de Psalmo CXVIII*: M. Petschenig, CSEL 62 (1913).
- , *Expositio Evangelii secundum Lucam*: M. Adriaen, CCL 14 (1957) 1-400.
- , *Hymni*: J. Fontaine, *Ambroise de Milan, Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine* (Paris 1992) 273-275 u. 313-315 (hymn.5 u. 6); J.-L. Charlet, ebd. 345-347 (hymn.7); Y.-M. Duval, ebd. 523-525 (hymn.12); J. de Montgolfier / G. Nauroy, ebd. 561-563 (hymn.13); A. Goulon, ebd. 597-599 (hymn.14).

- Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri XXXI*: W. Seyfarth, *Ammiani Marcellini, Rerum Gestarum Libri Qui Supersunt I (Libri XIV-XXX)* (Leipzig 1978).
- Anonymus africanus, *Sermo in Ionam*: R. Grégoire, *Les homéliaires du Moyen-Age. Inventaire et analyse des manuscrits* (Rom 1966) 189-193.
- Anonymus arianus, *Sermones*: R. Étaix, *RechAug* 26 (1992) 150-173.
- Anonymus arianus, *Sermo*: PL 42,677-684.
- Anonymus, *De solstitiis*: B. Botte, *Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie* (Louvain 1932) (= *Textes et études liturgiques* 1) 93-105.
- Apophthegmata Patrum: J.-C. Guy, *Les Apophthegmes des Pères du Désert, série alphabétique* (Begrölles 1968) (= *Texte de Spiritualité Orientale* 1).
- Athanasius, *Apologia ad Constantium*: H.-G. Opitz, *Athanasius Werke* 2/1 (1934-1941) 181-300.
- , *Apologia de fuga sua*: Ebd. 68-86.
- , *De synodis*: Ebd. 231-278.
- , *Epistula encyclica*: Ebd. 169-177.
- Augustinus, *Adversus Iudaeos*: PL 42,51-64.
- , *Confessionum libri XIII*: L. Verheijen, CCL 27 (1981).
- , *De catechizandis rudibus*: J. B. Bauer, CCL 46 (1969) 121-178.
- , *De civitate Dei libri XXII*: B. Dombart / A. Kalb, CCL 47-48 (1955).
- , *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum episcopum*: J. Zycha, CSEL 41 (1900) 621-659.
- , *De doctrina christiana libri IV*: J. Martin, CCL 32 (1962) 1-167.
- , *De dono perseverantiae*: PL 45,993-1034.
- , *De fide et operibus*: J. Zycha 41 (1900) 35-97.
- , *De mendacio*: J. Zycha, CSEL 41 (1900) 413-466.
- , *Enarrationes in Psalmos*: E. Dekkers / J. Fraipont, CCL 38-40 (1956).
- , *Epistulae*: A. Goldbacher, CSEL 34/1 (1895); 34/2 (1898); 44 (1904); 57 (1911); 58 (1923); J. Divjak, CSEL 88 (1981).
- , *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus X*: P. Agaësse, Sch 75 (1961).
- , *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*: R. Willems, CCL 36 (1954).
- , *Retractationum libri II*: Almut Mutzenbecher, CCL 57 (1984).
- , *Sermones*: C. Lambot, CCL 41 (1961) (s 1-50); PL 38,332-1484 (s 51-340); PL 39,1493-1718 (s 341-396); G. Morin, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti = Miscellanea Agostiniana I* (Rom 1930) (ND in PLS 2,417-743 u. 1348-1356); C. Lambot, *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Sermones selecti duodeviginti* (Utrecht 1950) (= *Stromata patristica et mediaevalia* 1). (Vgl. jetzt auch den Band F. Dolbeau, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique* [Paris 1996] [= *ColEtAugSerAnt* 147], der mir leider bei Abfassung der Arbeit noch nicht zur Verfügung stand.)
- , *Sermo* 53: P.-P. Verbraken, RBen 104 (1994) 21-33.
- , *Sermo* 162c (= *Dol* 10): F. Dolbeau, RBen 192 (1992) 52-63.
- , *Sermo* 198 (= *Dol* 26): F. Dolbeau, *RechAug* 26 (1992) 90-141.
- , *Sermo* 204: P.-P. Verbraken in: A.-M. la Bonnardière [Hg.], *Saint Augustin et la Bible* (Paris 1986) 77-79.

- , Sermo 212: Susanne Poque, SCh 116 (1966) 174-184.
 —, Sermo 214: P.-P. Verbraken, RBen 72 (1962) 14-21.
 —, Sermo 214A (= s Dol 1): F. Dolbeau, REAug 35 (1989) 432.
 —, Sermo 218: R. Étaix, Augustinianum 34 (1994) 364-369.
 —, Sermo 232: Susanne Poque, SCh 116 (1966) 260-278.
 —, Sermo 293A (= s Dol 3): F. Dolbeau, REAug 39 (1993) 384-395.
- Ausonius, Commemoratio Professorum Burdigalensium: C. Schenkl, MGH.AA 5/2 (1883, ND 1982) 55-71.
- Pseudo-Bachiarus, Epistulae II: G. Morin, PLS 1,1035-1044 (ND aus RBen 40 [1928] 293-301).
- Barnabas, Epistula: K. Wengst, Schriften des Urchristentums. Griechisch und deutsch. 2 (Darmstadt 1984) 101-202.
- Basilus, Contra Eunomium: G.-M. Durand / L. Doutreleau, SCh 299 (1982).
 —, De spiritu sancto: B. Pruché, SCh 17bis (1968).
- Boethius, De topicis differentiis: D.Z. Niketas, (PMA, Byzantinoi philosophoi 5 (1990)).
- Caelestinus I., Epistulae: PL 50,417-558; E. Schwartz, ACO 1/2 (Berlin 1925-26) (ND 1959).
- Caesarius Arelatensis, Sermones: G. Morin, CCL 103-104 (1953).
- Cassianus, De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII: J.-C. Guy, SCh 109 (1965).
- Cassiodorus, Historia tripartita: W. Jacob / R. Hanslik, CSEL 71 (1952).
- Chromatius, Sermones: J. Lemarié, CCL 9A (1974) 3-182.
 —, Tractatus in Matthaum: R. Étaix / J. Lemarié, CCL 9A (1974) 185-498; CCL 9A Supplementum (1977) 624-636.
- Cicero, Brutus: B. Kytzler (München ²1980).
 —, De oratore: B. Kytzler (Darmstadt ³1986).
 —, Tusculanae Disputationes: M. Giusta (Turin u.a. 1984).
- Claudianus, Carminum minorum corpusculum: Th. Birt, MGH.AA 10 (1892, ND 1981) 285-349.
 —, De consulatu Stilichonis: Ebd. 189-233.
 —, Panegyricus de sexto consulatu Honorii: Ebd. 234-258.
 —, De bello pollentino sive Gothico: Ebd. 259-283.
- Clemens Alexandrinus, Paedagogus: O. Stählin / U. Treu, GCS Clemens Alexandrinus I (³1972).
 —, Protrepticus: M. Marcovich, VigChr.Suppl 34 (1995).
- Codex Iustinianus: P. Krüger, Corpus Iuris Civilis 2 (Berlin 1929).

- Codex Theodosianus: Th. Mommsen / P. M. Meyer, Theodosiani libri XVI (vol. I) (Berlin 1905) 1-906 (Mitherausgeber von CTh 1-8: P. Krüger).
- Codex Theodosianus. Novellae: Th. Mommsen / P. M. Meyer, Leges novellae ad Theodosianum pertinentes (vol. II) (Berlin 1905).
- Collectio Ariana, Contra haereticos: R. Gryson, CCL 87 (1982) 142-145.
- Collectio Ariana, Contra Iudaeos: R. Gryson, CCL 87 (1982) 93-117.
- Collectio Ariana, Sermones XV: R. Gryson, CCL 87 (1982) 47-92.
- Collectio Avellana: O. Günther, CSEL 35 (1895/98)
- Concilium Aquilense: s. Gesta episcoporum Aquileiae adversus haereticos Arrianos.
- Concilium Arausicanum 1: C. Munier, CCL 148 (1963) 78-93.
- Concilium Caesaraugustanum 1: J. Vives, Concilios visigóticos e hispano-romanos (Barcelona/Madrid 1963) (= España Cristiana, Textos 1) 16-18.
- Concilium Carthaginense 3: Ch. Munier, CCL 149 (1974) 28-53.
- Concilium Hipponense 1: Ch. Munier, CCL 149 (1974) 20-21.
- Concilium Illiberitanum: J. Vives, Concilios visigóticos e hispano-romanos (Barcelona/Madrid 1963) (= España Cristiana, Textos 1) 1-15.
- Concilium Oecumenicum Nicaenum 1, Canones XX: P. P. Joannou in: N. P. Tanner (Hg.), Decrees of the Ecumenical Councils 1: Nicaea I to Lateran V (London/Washington 1990) 6-16 (ND aus: Les Canons des Conciles Oecuméniques [IIe-IXe s.] [Rom 1962] [= Codificazione canonica orientale. Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale - Fonti 9/1/1] 23-41).
- Concilium Romanum (von 465): Mansi 7,965-968.
- Concilium Taurinense: Ch. Munier, CCL 148 (1963) 54-58.
- Concilium Vasense 2 (von 529): C. de Clercq, CCL 148A (1963) 78-81.
- Constitutiones Sirmondianae: Th. Mommsen / P. M. Meyer, Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis (vol I.) (Berlin 1905) 907-921.
- Constitutio Valentianiani Imperatoris ad Damasum Papam: PL 13,575-576.
- Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi: J. L. Feiertag / W. Steinmann, Sch 401 (= Buch 1); 402 (= Buch 2-3) (1994).
- Corpus Inscriptionum Latinarum (Berlin 1863ff).
- Cyprianus Carthagensis, De catholicae ecclesiae unitate: M. Bévenot, CCL 3 (1972) 249-268.
- , De opere et eleemosynis: M. Simonetti, CCL 3A (1976) 55-72.

- , *Epistulae*: W. Hartel, CSEL 3/2 (1871) 465-842; G. F. Diercks, CCL 3B (1994) (ep 1-57); 3C (1994) (ep 58-81) (noch nicht verfügbar).
- Cyprianus (v. Toulon) et al., *Vita S. Caesarii Arelatensis*: G. Morin, S. Caesarii episcopi Arelatensis opera omnia 2 (Maredsous 1942) 296-345.
- Cyrillus, *Catecheses mystagogici*: A. Piédagnel, SCh 126bis (1988).
- Damasus, *Epigrammata* 1-59: A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana* (Vatikan 1942) (= *Sussidi allo studio delle antichità cristiane* 2) 79-215.
- , *Epistula* 4 (*Tomus seu fides Damasi*): C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima* 1/2/1 (Oxford 1913) 281-295.
- Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis: E. von Dobschütz, *Texte und Untersuchungen* 38/4 (Leipzig 1912) 21-60.
- Depositio martyrum (*Feriale Ecclesiae Romanae*): Th. Mommsen, MGH.AA 9 (1892, ND 1981) 71-72.
- Pseudo-Dionysius, *De caelesti hierarchia*: G. Heil, *Corpus Dionysiacum* 2 (Berlin/New York 1991) (= PTS 36) 5-59.
- Dracontius, *Romulea*: F. Vollmer, MGH.AA 14 (1905, ND 1984) 132-196.
- Egeria, *Itinerarium*: A. Franceschini / R. Weber, CCL 175 (1965) 37-90.
- Ennodius, *Itinerarium Brigantionis castelli*: F. Vogel, MGH.AA 7 (1885, ND 1981) 193-194.
- Ephraem Syrus, *Carmina Nisibena* I: E. Beck, CSCO 218, Syr 92 (1961).
(Pseudo-?)Ephraem Syrus, *Hymnus* 14 in festum Epiphaniae: Th. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones* 1 (Mechelen 1882) 113-127 = *Sogita* 5 in festum Epiphaniae: E. Beck, CSCO 186, Syr 82 (1959) 217-224.
- Epiphanius, *Haereses* (*Panarion*): K. Holl / J. Dummer: GCS 31² (1980).
- Eucherius Lugdunensis, *Epistola paraenetica ad Valerianum cognatum*: PL 50,711-726.
- Eusebius Mediolanensis, *Ad Leonem papam epistula* 97: Mansi 6,141-144.
- Eusebius Vercellensis, *Epistulae* III: V. Bulhart, CCL 9 (1957) 103-110.
- Eusebius Caesarensis, *Historia ecclesiastica* 1-5: E. Schwartz, GCS 9/1 (1903, ND 1990).
- Faustus Reiensis, *Epistulae* XII: A. Engelbrecht, CSEL 21 (1891) 161-207.
- Filastrius, *Diversarum hereseon liber*: F. Heylen, CCL 9 (1957) 217-324.
- Gaudentius, *Tractatus* XXI: A. Glück, CSEL 68 (1936).

- Gennadius, *De viris illustribus*: E. C. Richardson, *Texte und Untersuchungen* 14/1 (Leipzig 1896) 58-97.
- Gesta collationis Carthaginensis: S. Lancel, *SCh* 224 (1975).
- Gesta episcoporum Aquileiae adversum haereticos Arrianos: M. Zelzer, *CSEL* 82/3 (1982) 315-368.
- Gregorius Illiberitanus, *De Salomone*: V. Bulhart, *CCL* 69 (1967) 251-259.
 —, *Epithalamium sive Explanatio in Canticis Cantorum*: J. Fraipont, *CCL* 69 (1967) 169-210.
 —, *Tractatus Origenis*: V. Bulhart, *CCL* 69 (1967) 3-146.
- Gregorius Magnus, *Regula pastoralis*: B. Judic / F. Rommel / C. Morel, *SCh* 381 (1992) (Teil 1-2); *SCh* 382 (1992) (Teil 3-4).
- Gregorius Nazianzus, *Oratio* 40: C. Moreschini, *SCh* 358 (1990) 198-310.
- Gregorius Nyssenus, *Homilia in ascensione*: E. Gebhardt, *GNO* 9 (1967) 323-327.
 —, *Homilia 1 in sanctum Stephanum*: O. Lendle, *GNO* 10/1 (1990) 73-94.
 —, *Vita Moyses*: J. Daniélou, *SCh* 1bis (1955).
- Hermas, *Pastor*: M. Whittaker, *GCS* 48² (1967).
- Hieronymus, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* (*Dialogus contra Luciferianos*): *PL* 23,155-182.
 —, *Commentariolus in Psalmos*: G. Morin, *CCL* 72 (1959) 177-245.
 —, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*: F. Glorie, *CCL* 75 (1964).
 —, *Commentariorum in Michaeam prophetam libri II*: M. Adriaen, *CCL* 76 (1969) 421-524.
 —, *Contra Vigilantium*: *PL* 23,339-352.
 —, *De diversis locis homiliae X*: G. Morin, *CCL* 78 (1958) 503-529 u. 536-559.
 —, *De viris illustribus*: A. Ceresa-Gastaldo, *Gli uomini illustri. De viris illustribus* (Florenz 1988) (= *Biblioteca Patristica* 12).
 —, *Epistulae*: I. Hilberg, *CSEL* 54 (1910); 55 (1912); 56 (1918).
 —, *In Psalmos homiliae*: G. Morin, *CCL* 78 (1958).
 —, *Praefatio in libro Iosue*: R. Gryson, *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem* (Stuttgart 1994) 285-286.
 —, *Quaestiones Hebraicae in Genesim*: P. de Lagarde, *CCL* 72 (1959) 1-56.
- Pseudo-Hieronymus, *Epistula* 42: *PL* 30,15-45.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate seu de fide libri XII*: P. Smulders, *CCL* 62 (1979) (Buch 1-7) u. *CCL* 62A (1980) (Buch 8-12).
 —, *Tractatus mysteriorum*: A. Feder, *CSEL* 65 (1916) 3-38.
- Hippolytus, *De antichristo*: H. Achelis, *GCS* 1/2 (1897) 1-47.
 —, *Elenchus* (*Refutatio omnium haeresium*): P. Wendland, *GCS* 26 (1916).
 —, *In Daniele*: G. N. Bonwetsch, *GCS* 1/1 (1897) 1-340.
 —, *In Proverbia fragmenta*: H. Achelis, *GCS* 1/2 (1897) 157-167.
- Homerus, *Odyssea*: A. Weiher (München 1990).

Honorius Augustodunensis, *De luminaribus ecclesiae* (*De scriptoribus ecclesiasticis*): PL 172,197-244.

Innocentius I., *Epistula* 4: H. Wurm, *Apollinaris* 12 (1939) 56-78.

Iohannes Chrysostomus, *Adversus Iudaeos* 6: PG 48,903-916.

——, *De statuis homiliae* XXI: PG 49,15-222.

——, *Homilia* 1 de ascensione: PG 50,441-452.

——, *Homilia* 2 in pentecosten: PG 50,463-470.

——, *Homilia* 11 in Iohannem: PG 59,77-80.

——, *Laudatio omnium martyrum*: PG 50,705-712.

Iordanes, *De origine actibusque Getarum*: Th. Mommsen: MGH.AA 5/1 (1882; ND 1982) 53-138.

Itinerarium Egeriae: s. Egeria.

(Pseudo-)Iulius I., *Decretum* 2: Mansi 2,1266.

Iustinus, *Apologiae*: Ch. Munier, Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens*. Édition et traduction (Fribourg 1995) (= Paradosis 39).

Lactantius, *Divinarum institutionum librum* 4: P. Monat, *SCh* 377 (1992).

Leo Magnus, *Epistulae*: E. Schwartz, *ACO* 2/2 (Berlin 1932) (ND 1962); 2/3 (1935) (ND 1962); 2/4 (1932) (ND 1962).

——, *Epistula* 4: H. Wurm, *Apollinaris* 12 (1939) 82-93.

——, *Sermones* (seu tractatus): A. Chavassee, *CCL* 138 (1973) (s 1-38); *CCL* 138A (1973) (s 39-96).

Libanius, *Oratio* (XLVI) contra Florentium: R. Förster, *Libanius. Opera* 3 (Leipzig 1906, ND Hildesheim 1963) 379-400.

Livius, *Ab urbe condita* 4-6: H. J. Hillen, T. Livius, *Römische Geschichte* 4-6 (München 1991).

Marcellinus, *Chronicon*: Th. Mommsen, *MGH.AA* 11 (1894, ND 1981) 60-104.

Pseudo-Marcellus, *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli*: R. A. Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha* 1 (Leipzig 1891, ND Darmstadt 1959) 119-177 (griech. Text auf den linken, lat. Text auf den rechten Seiten).

Martyrium Polycarpi: A. P. Orbán, *Atti e Passioni dei Martiri* (Vicenza 1987) 6-30.

Martyrologium Hieronymianum: H. Delehaye / H. Quentin, *ActaSS* Nov. 2/2 (Brüssel 1931).

Martyrologium Syriacum: F. Nau, *PO* 10 (1912) 11-26. Lat. Text: B. Mariani, *Breviarium syriacum seu martyrologium syriacum saec. IV* (Rom 1956) (= *Rerum ecclesiasticorum documenta, Series minor, Subsidia studiorum* 3).

Maximus Taurinensis, *Sermones*: A. Mutzenbecher, *CCL* 23 (1962).

- , *Sermo de natale Iohannis baptistae* ([Ps.]Max. s app. 10B): R. Étaix, RBen 97 (1987) 40 mit PL 57,864D-866A.
- (Ps.) Maximus Taurinensis, *sermones et homiliae*: B. Bruni (Hg.), S. Maximi episcopi Taurinensis opera iussu Pii sexti P. M. aucta, atque adnotationibus illustrata et Victorio Amedeo Sardiniae regi D.D. (Rom 1784).
- Minucius Felix, Octavius: B. Kytzler, Minucius Felix, Octavius (Leipzig 1992).
- Notitia Galliarum: Th. Mommsen, MGH.AA 9 (1892, ND 1981) 552-612.
- Optatus Milevensis, *De donatistibus libri VII*: C. Ziwsa, CSEL 26 (1893) 1-182.
- Pseudo-Optatus, *Sermo in natali infantum qui pro Domino occisi sunt*: A. Wilmart, PLS 1,288-294 (ND aus RSR 2 [1922] 271-302).
- Opus imperfectum in Matthaeum: PG 56,611-946.
- Origenes, *Contra Celsum* 7-8: M. Borret, SCh 150 (1969).
- , *Commentarii in Matthaeum*: E. Klostermann / E. Benz / U. Treu, GCS 38² u. 40² (1968).
- , *De pascha*: O. Guérard / P. Nautin, Origène. Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura (Paris 1979) (= Christianisme antique 2).
- , *Homiliae in Genesim*: H. de Lubac / L. Doutreleau, SCh 7² (1976).
- , *Homiliae in Iesu Naue*: Annie Jaubert, SCh 71 (1960).
- , *Homiliae 1-7 in Leviticum*: M. Borret, SCh 286 (1981).
- Orosius, *Historiarum adversus paganos Libri VII*: M.-P. Arnaud-Lindet, Orose, *Histoires* (Contre les païens) 1 (Buch 1-3). 2 (Buch 4-6). 3 (Buch 7) (Paris 1990-1991).
- Palladius, *Historia Lausiaca*: G. M. J. Bartelink, Palladio, *La storia Lausiaca* (Mailand 1974) (= Vite dei Santi dal III al VI secolo 2).
- Passio s. Pauli apostoli (CA 212): R. A. Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha* 1 (Leipzig 1891, ND Darmstadt 1959) 23-44 (lat. Text) u. 104-117 (griech. Text).
- Paulinus Nolensis, *Carmina*: W. Hartel, CSEL 30 (1894) 1-343.
- , *Epistulae* LI: W. Hartel, CSEL 29 (1894) 1-425.
- Petrus Chrysologus, *Sermones*: A. Olivar, CCL 24 (1975) (s 1-62B); 24A (1981) (s 63-124); 24B (1982) (s 125-179). Verglichen wurde die verbesserte Ausgabe: Pere Crisòleg, *Sermos. Text crític (revisat) i introducció* d' A. Olivar, *traducció i notes* de J. Fàbregas i Baqué. I (Barcelona 1985) (s 1-27); II (1987) (s 28-62B); III (1990) (s 63-92).
- Philo Alexandrinus, *De congressu eruditionis gratia*: P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 3 (Berlin 1908) 72-109.
- Philostorgius, *Historia ecclesiastica*: J. Bidez / F. Winkelmann, GCS 21² (1972).
- Plato, Phaidros: K. Hälser, *Plato, Sämtliche Werke* 6 (Frankfurt u.a. 1991).

Possidius, *Vita Sancti Augustini*: A. A. R. Bastiaensen, *Vite dei Santi dal III al VI secolo* 3 (Mailand 1975) 130-240.

Protoevangelium Iacobi: É. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Brüssel 1961) (= SHG 33) 64-190.

Prudentius, *Contra Symmachum libri II*: M. P. Cunningham, CCL 126 (1966) 182-250.

—, *Hamartigenia*: Ebd. 116-148.

—, *Liber cathemerinon*: Ebd. 3-72.

—, *Liber peristefanon*: Ebd. 251-389.

—, *Psychomachia*: Ebd. 149-181.

Quintilianus, *Institutionis oratoriae libri XII*: H. Rahn (Darmstadt 1988).

Quodvultdeus, *De tempore barbarico sermones II*: R. Braun, CCL 60 (1976) 423-437 (§ 1) u. 473-486 (§ 2).

Rufinus, *Eusebii Historiae Ecclesiasticae praefatio*: Th. Mommsen / M. Simonetti, CCL 20 (1961) 267f.

—, *Expositio symboli*: M. Simonetti, CCL 20 (1961) 133-182.

Seneca, *Epistulae ad Lucilium*: F. Préchae (Paris 1945-1964).

Sidonius Apollinaris, *Epistularum libri IX*: C. Lütjohann, MGH.AA 8 (1887, ND 1985) 1-172.

Siricius, *Epistulae*: PL 13,1131-1196.

Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*: G. Ch. Hansen, GCS.NF 1 (1995).

Sozomenus, *Historia ecclesiastica*: J. Bidez / G. Ch. Hansen, GCS 50 (1960).

Sulpicius Severus, *Chronicorum libri II*: C. Halm, CSEL 1 (1866, ND Hildesheim 1983) 3-105.

—, *Dialogorum libri II*: Ebd. 152-216.

Tertullianus, *Adversus Marcionem* 3: R. Braun, SCh 399 (1994).

—, *Adversus Valentinianos*: J.-C. Fredouille, SCh 280 (1980).

—, *De baptismo*: G. Ph. Borleffs, CCL 1 (1954) 275-295.

—, *Apologeticum*: E. Dekkers, CCL 1 (1954) 85-171.

—, *De fuga in persecutione*: J. J. Thierry, CCL 2 (1954) 1135-1155.

—, *De idololatria*: J. H. Waszink, J. C. M. van Winden, *Tertullianus, De idololatria* (Leiden 1987) (= Supplements to Vigiliae Christianae 1).

Valerianus Cemeliensis, *Homiliae XX*: PL 52,691-756.

Venantius Fortunatus, *Vita S. Martini*: F. Leo, MGH.AA 4,1 (1881, ND 1981) 293-370.

Vergilius, *Aeneis*: M. Lemmer (Wiesbaden 1987).

- Victricius, *De laude sanctorum*: J. Mulders / R. Demeulenaere, CCL 64 (1985) 69-93.
- Vigilius Tridentinus, *Epistula ad Simplicianum episcopum Mediolanensem* (BHL 7794): E. M. Sironi, *Dall'Oriente in Occidente. I santi Sisinio, Martirio e Alessandro martiri in Anaunia* (Sanzeno 1989) 78-91.
- , *Epistula ad Iohannem episcopum urbis Constantinopolitanae* (BHL 7795): Ebd. 92-113.
- Vita Marcellini: ActaSS Apr. 2, 750-753 und B. Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae sanctorum Novam* ed. curaverunt duo monachi Solesmenses (Paris 1910, ND Hildesheim/New York 1978) 130-134.
- Vita Maximi: ActaSS Iunii 5 [1709] 48-53; 7 [1867] 43-47.
- Vita Melaniae: D. Gorce, SCh 90 (1962).
- Zeno Veronensis, *Tractatus*: Löfstedt, CCL 22 (1971).
- Zosimus, *Historia nova V-VI*: F. Paschoud, *Zosime. Histoire Nouvelle* 3/1 (1986) u. 3/2 (1989).

LITERATURVERZEICHNIS

- Adnès, P., Art. Larmes = DSp 9 (1976) 287-303.
- Agosti, B., L'epistola ‚Ad Vercellenses‘ di ‚Ambrosius servus Christi‘ = Rivista cistercense 7 (1990) 215-217.
- , Alcuni ‚Ambrosii‘ a Milano alla fine del IV secolo e la ‚basilica apostolorum‘ = Rivista archeologica dell'antica provincia e diocesi di Como 173 (1991) 16-19.
- Allen, Pauline, Homilies as a Source for Social History = StPatr 24 (1993) 2-5.
- Alessio, F., I martiri tebei in Piemonte (Pinerolo 1902) (Auszug aus: Miscellanea Valdostana, Biblioteca della Società Storica Subalpina 17).
- Alonso-Núñez, J. M., Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius = WSt.NF 106 (1993) 197-213.
- Anderson, G., The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire (London / New York 1993).
- André, J.-M., Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur der Antike (Stuttgart 1994).
- Andresen, C., Die Kirchen der alten Christenheit (Stuttgart u.a. 1971) (= Die Religionen der Menschheit 29,1/2).
- Arbesmann, R., Art. Fasten = RAC 7 (1969) 447-493.
- , Art. Fasttage = RAC 7 (1969) 500-524.
- Arns, E., La technique du livre d'après Saint Jérôme (Paris 1953).
- Assandria, G., Nuove iscrizioni romane del Piemonte inedite ed emendate (VI) = Atti della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti 8 (1910) 33-43.
- Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana. Torino – Valle di Susa – Cuneo – Asti – Valle d'Aosta – Novara. 22-29 settembre 1979. I (Viella / Roma 1982).
- Aubineau, M., La tunique du Christ. Exégèse patristique de Jean 19,23f = P. u. J. Granfield / J. Andresen (Hgg.), Kyriakon. FS Johannes Quasten 1 (Münster 1970) 100-127.
- Auer, J., Art. Militia Christi = DSp 10 (1980) 1210-1233.
- Auerbach, E. Literaturansprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter (Bern 1958).
- Auf der Maur, H., Herrenfeste in Woche und Jahr = HLW 5/1 (Regensburg 1983).
- , Feste und Gedenktage der Heiligen = HLW 6/1 (Regensburg 1994) 65-358.
- Ausbüttel, F. M., Die Verwaltung der Städte und Provinzen im spätantiken Italien (Frankfurt a.M. / Bern / New York / Paris 1988) (= Europäische Hochschulschriften Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften Band 343).
- Avi-Yonah, M., The Jews under Roman and Byzantine Rule (New York / Jerusalem 1976).
- Baasland, E., Der 2. Klemensbrief und frühchristliche Rhetorik: ‚Die erste christliche Predigt‘ im Lichte der neueren Forschung = ANRW 2,27,1 (Berlin / New York 1993) 78-157.
- Babut, E.-Ch., Le Concile de Turin (Paris 1904).
- Bachrach, B. S., The Jewish Community of the Later Roman Empire as Seen in the *Codex Theodosianus* = J. Neusner / E. S. Frerichs (Hgg.), „To see ourselves as others see us“. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity (Chico, California 1985) 399-421.
- Bagnall, R. S., Egypt in the Late Antiquity (Princeton 1993).

- Baldovin, J. F., *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (Rom 1987) (= *Orientalia Christiana Analecta* 228).
- Ballario, L., *Monografia sui santi martiri Torinesi* (Turin 1968).
- Balogh, J., *Voces Paginarum. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens* = *Philologus* 82 (1927) 84-109 u. 202-240.
- Banniard, M., *Viva Voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin* (Paris 1992).
- Bardy, G., *Copies et éditions au Ve siècle* = *RSR* 23 (1949) 38-52.
- , *Pèlerinage à Rome vers le fin du IVe siècle* = *AnBoll* 67 (1949a) 224-235.
- Barocelli, P., *Appunti sulle mura romana di Torino* = *Atti della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti* 15 (1932) 254-275.
- Barone Adesi, G., „*Servi fugitivi in ecclesia*“. *Indirizzi cristiani e legislazione imperiale* = *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. VIII Convegno internazionale* (Neapel 1990) 695-741.
- Baronius, C., *Annales ecclesiastici* 6 (Rom 1607).
- Baumeister, Th., *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münster 1980) (= *MBTh* 45).
- , *Art. Heiligenverehrung I* = *RAC* 14 (1988) 96-150.
- , *Art. Bekenner* = *LThK*³ 2 (1994) 173.
- , *Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur* = *M. Lamberigts / P. van Deun, Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans* (Leuven 1995) (= *BETHL* 117) 323-332.
- Baumstark, A., *Liturgie comparée, überarbeitet durch B. Botte* (Chevetogne ³1953).
- Baus, K., *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen 1: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon* (Freiburg/Basel/Wien 1985 [Sonderausgabe]) (= *Handbuch der Kirchengeschichte* 2/1).
- Becker, H.-J., *Art. Stadtpatron* = *HDRG* 4 (1990) 1861-1863.
- Bellen, H., *Studien zur Sklavenflucht im Römischen Kaiserreich* (Wiesbaden 1971) (= *Forschungen zur antiken Sklaverei* 4).
- , *Christianissimus Imperator. Zur Christianisierung der römischen Kaiserideologie von Constantin bis Theodosius* = *R. Günther / St. Rebenich* (Hgg.), *E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften* (Paderborn u.a. 1994) (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums I. Reihe: Monographien*, 8. Bd.) 3-19.
- Bendinelli, G., *Torino romana* (Torino 1929).
- Benna, C. S., *S. Massimo di Torino* = *Rivista Diocesana Torinese* 2 (1934) 47-50; 62-67; 102-109 u. 121-124.
- Berger, R., *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres* = *ALW* 8 (1963) 1-20.
- Berrouard, M.-F., „*Il faut que lui grandisse et que je diminue*“ = *BAug* 71 (Paris 1969) 940-942.
- Bertram, G., *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an die Auferstehung* = *FS G. A. Deissmann* (Tübingen 1927) 187-217.
- Bettelli Bergamaschi, M., *Il significato di pascha in Gaudenzio da Brescia* = *Archivio Storico Ambrosiano* 21 (1971) 5-23.
- Biffi, I. (mit P. Re), *Dalla predicazione pasquale di san Massimo di Torino. Testi e commenti* = *Ambrosius* 40 (1964a) 131-139.
- , *La Cinquantina pasquale nella predicazione di san Massimo. Testi e commenti* = *Ambrosius* 40 (1964b) 324-333.
- , *Teologia e spiritualità del „dies beatissimae epiphaniae“ in san Massimo di Torino* = *Ambrosius* 40 (1964c) 517-544.

- , Tempo, temi e spiritualità quaresimale nei sermoni autentici di san Massimo di Torino = Ebd. 41 (1965) 129-158.
- , I temi della predicazione natalizia di s. Massimo di Torino = Ambrosius 42 (1966) 23-47.
- Billanovich, Maria Pia, Le circoscrizione ecclesiastiche dell'Italia settentrionale tra la tarda antichità e l'alto medioevo = Italia medioevale e umanistica 34 (1991) 1-39.
- Bischoff, B., Anecdota Novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts (Stuttgart 1984) (= Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 7).
- Black II, C. C., The rhetorical form of the Hellenistic Jewish and early Christian sermon = Harvard Theological Review 81 (1988) 1-18.
- Blanck, H., Das Buch in der Antike (München 1992).
- Bloch, H., A New Document of the Last Pagan Revival in the West = Harvard Theological Review 38 (1949) 199-244.
- Blümer, W., Rerum Eloquentia. Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus (Frankfurt a.M., 1991) (= Europäische Hochschulschriften XV 51).
- Blum, G. G., Art. Chiliasmus II. Alte Kirche = TRE 7 (1981) 729-733.
- Blumenberg, H., Die Lesbarkeit der Welt (Frankfurt a. M. 1981).
- Blumenkranz, B., Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le Judaïsme = Revue des Études Juives. NS 9 (109) (1948/49) 3-67.
- , Die jüdisch-christliche Missionskonkurrenz (3.-6.Jh.) = Klio 39 (1961) 227-233.
- Böcker, O., Art. Johannes der Täufer = TRE 17 (1988) 172-181.
- Bolgiani, F., La penetrazione del cristianesimo in Piemonte = Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana. Torino – Valle di Susa – Cuneo – Asti – Valle d'Aosta – Novara. 22-29 settembre 1979. I (Viella / Roma 1982) 37-61.
- Bongiovanni, P., S. Massimo vescovo di Torino e il suo pensiero teologico. Estratto dalla Dissertazione di Laurea (Torino 1952) (= Pontificium Athenaeum Salesianum, Facultas Theologica, Theses ad Lauream 23).
- Bonnardière, Anne-Marie, La Bible „liturgique“ de saint Augustin = Ch. Kannengiesser (Hg.), Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly. 22-24 septembre 1974 (Paris 1975) 147-160.
- Borella, P., Il culto degli Apostoli nell'antica tradizione ambrosiana = Ambrosius 43 (1967) 195-224.
- , Appunti sul Natale e l'Epifania a Milano al tempo di Sant'Ambrogio = Mélanges liturgiques offerts à Dom B. Botte de l'Abbaye du Mont-César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (Louvain 1972) 49-70.
- Borri, P. C., Chiesa Primitiva – L'immagine della comunità delle origini – Atti 2,42-47; 4,32-37 – nella storia della Chiesa antica (Brescia 1974).
- Botermann, H., Griechisch-jüdische Epigraphik. Zur Datierung der Aphrodisiasinschriften = ZPE 98 (1993) 184-194.
- Botte, B., Les Origines de la Noël et de l'Epiphanie (Louvain 1932) (= Textes et Études liturgiques 1).
- , [Rezension zu Engberding 1952] = Bulletin de théologie ancienne et médiévale 7 (1955) 198.
- Bradley, K. R., Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study of Social Control (Brüssel 1984) (= Collection Latomus 184).
- Bradshaw, P. F., Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition: Eastern or Western? = Ders. (Hg.), Essays in Early Eastern Initiation (Nottingham 1988) (= Alcuin/GROW Liturgical Study 8) 5-10.

- , „Diem baptismo sollemniorum“: Initiation and Easter in Christian Antiquity = E. Carr / S. Parenti u.a. (Hgg.), *ΕΥΛΟΓΗΜΑ*. Studies in honor of Robert Taft (Rom 1993) (= StAns 110 = *Analecta Liturgica* 17) 41-51.
- Braemer, F., *Problèmes de circulation artistique à travers des Alpes* = *Actes du Colloque International sur les Cols des Alpes*, Bourg en Brasse 1969 (Orléans 1971) 141-157.
- Brakmann, H., *Art. Jahr* (Kultisches) B. Christlich = RAC 16 (1994) 1106-1118.
- Brennan, B., *The Career of Venantius Fortunatus* = *Traditio* 41 (1985) 49-78.
- Brevi cenni storici sulla chiesa dei SS. Martiri in Torino* (Torino 1928).
- Brown, P., *Pelagius and his Supporters* = Ders., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London 1972a) 183-207.
- , *The Patrons of Pelagius. The Roman Aristocracy between East and West* = Ebd. (1972b) 208-226.
- , *The Saint as Exemplar in Late Antiquity* = John Stratton Hawley (Hg.), *Saints and Virtues* (Berkeley u.a. 1987) 3-14.
- , *Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit* (Leipzig 1991).
- , *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“* (München 1995).
- Buchheit, V., *Christliche Rom-Ideologie im Laurentius-Hymnus des Prudentius* = P. Wirth (Hg.), *Polychronion. FS Franz Dölger* (75. Geb.) (Heidelberg 1966) 121-144.
- Bury, J. B., *History of the later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian I* (New York 1958).
- Butterweck, Christel, *„Martyriumssucht“ in der Alten Kirche?* (Tübingen 1995) (= *Beiträge zur Historischen Theologie* 87).
- Cabié, R., *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascalle au cours des cinq premiers siècles* (Tournai 1965).
- Cagni, G. / Sironi, E., *Contributo alla tradizione del testo delle lettere di S. Vigilio di Trento* = *Barnabiti Studi* 1 (1984) 209-226.
- Callewaert, C., *Le carême à Turin au Ve siècle d'après S. Maxime* = RBen 32 (1920a) 132-144.
- , *Le carême à Milan au temps de S. Ambroise* = RBen 32 (1920b) 11-21.
- Camelot, Th., *Le Christ, sacrement de Dieu* = *Mélanges offerts au P. Henri de Lubac* 1 (Paris 1963) 355-363.
- Cameron, Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (Berkeley / Los Angeles / Oxford 1991) (= *Sather Classical Lectures* 55).
- Camodeca, G., *Rapporti socio-economici fra città e territorio nel mondo tardoantico* = *Antichità altoadriatiche* 15 (1979) 575-602.
- Camplani, A., *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria. Studio storico-critico* (Rom 1989).
- Cantalamesa, R., „Ratio Paschae“. *La controversia sul significato della pasqua nell'Ambrosiaster*, in Girolamo e in Agostino = *Aevum* 44 (1970) 219-241.
- Cantarelli, L., *La Diocesi d'Italia da Diocleziano alla fine del "Impero d'Occidente"* = *Studi e Documenti di storia e diritto* 22 (1902) 105-129.
- , *La diocesi italica da Diocleziano alla fine dell'impero occidentale* (Rom 1903, Nachdruck 1964) (= *Studia Historica* 8).
- Capellino, M., *Storia di Eusebio di Vercelli e spiritualità del suo cenobio nella chiesa del IV secolo* (Diss. Rom 1971).
- Capelle, W. / Marrou, H. I., *Art. Diatribe* = RAC 3 (1957) 990-1009.

- Carducci, C., L'architettura in Piemonte nell'antichità = Atti del X Congresso di Storia dell'Architettura, Torino 1957 (Rom 1959) 151-186.
- Carpenter, H. J., *Symbolum* as a Title of the Creed = JThS 43 (1942) 1-11.
- Casartelli Novelli, Silvana, Le fabbriche della Cattedrale di Torino dall'età paleocristiana all'alto medioevo = Studi Medievali 3.Folge 11/2 (1970) 617-658.
- , La Diocesi di Torino (Spoleto 1974) (= Corpus della scultura altomedievale 6).
- Cashen Conroy, Marietta, Imagery in the Sermones of Maximus, Bishop of Turin (Washington D.C. 1965) (= The Catholic University of America Patristic Studies 99).
- Casiraghi, G., Il problema della diocesi di Torino nel medioevo = Bollettino storico-bibliografico subalpino 75 (1977) 407-431.
- , La diocesi di Torino nel Medioevo (Turin 1979) (= Biblioteca storica subalpina 196).
- Casper, E., Die Marcellina-Predigt des Liberius und das römische Weihnachtsfest = ZKG 46 (1927) 346-355.
- Cereti, G., Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva (Bologna 1977).
- Cerisola, Silvana, I santi martiri torinesi Solutore Avventore ed Ottavio nel culto e nella leggenda (unveröff. Diss. Turin 1961-1962).
- Cervellin, L., Forme letterarie dei „Sermones de Scriptura“ di Massimo di Torino (unveröff. Tesi di laurea Turin 1977/78).
- , Rassegna bibliografica su Massimo di Torino = Salesianum 54 (1992a) 555-565.
- , „Per Scripturae secretum“ (Sermo 39,34). L'interpretazione della scrittura nei Sermoni di Massimo di Torino = Salesianum 54 (1992b) 763-773.
- , Chiesa – Popolo di Dio nei Sermoni di Massimo di Torino = Salesianum 55 (1993) 657-662.
- Chadwick, H., Die Kirche in der antiken Welt (Berlin / New York 1972) (= Sammlung Götschen 7002).
- , The Role of the Christian Bishop in Ancient Society (Berkeley, Ca. 1980) (= Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture. Protocol series of the colloquies 35).
- , Pope Damasus and the Peculiar Claim of Rome to St. Peter and St. Paul = History and Thought of the Early Church (London 1982) 313-318.
- Chaffin, Ch. E., The Martyrs of the Val di Non. An Examination of Contemporary Reactions = StPatr 10 (1970) (= TU 107) 263-269.
- , Saint Maximus of Turin and the Church in North Italy (unveröffentlichte Diss. Oxford 1970a).
- , Art. Milan et le Milanais C. Turin et le Piemont = DSp 7/2 (1971) 2154-2159.
- , Civic Values in Maximus of Turin and his Contemporaries = Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino (Turin 1975) 1041-1053.
- , The Application of Nicaea Canon 6 and the Date of the Synod of Turin = RSLR 16 (1980) 257-272.
- Charlet, J.-L., Hymne 7, „Illuminans altissimus“ = Ambroise de Milan, Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine (Paris 1992) 335-359.
- Chastagnol, A., *In ipso vestibulo reseandus*. A propos de la date du concile de Turin = L. Holtz / J.-C. Frédoille (Hgg.), De Tertullien aux mozarabes. Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles). Mélanges J. Fontaine 1 (Paris 1992) (= Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 132) 305-314.
- Chavanne, P., Le patriotisme de Prudence = Revue d'histoire et de littérature religieuse 4 (1899) 332-352 und 383-413.
- Chavasse, A., Le carême romain et les scrutinia = RSR 55 (1948) 325-381.

- , La préparation de la Pâque, à Rome, avant le Ve siècle. Jeûne et organisation liturgique = *Mémorial J. Chaine* (Lyon 1950) (= BFCTL 5) 61-80.
- , La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in urbe extra muros (Rom 1993) (= StAns 112 = *Analecta Liturgica* 18).
- Chevalier, P., Les sièges du clergé et des fidèles dans les églises paléochrétiennes de Dalmatie = VAHD 83 (1990) 78ff.
- Christie, N. J. / Rushworth, A., Urban fortifications and defense strategy in fifth and sixth century Italy = *Journal of Roman Archeology* 1 (1988) 73-88.
- Chuvin, P., Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien (Paris ²1991).
- Cibrario, L., *Storia di Torino I* (Torino 1846).
- Ciccarese, M. P., Il simbolismo dell'aquila. Bibbia e zoologia nell'esegesi cristiana antica = *Civiltà classica e cristiana* 13 (1992) 295-335.
- Cignitti, B. / Cardinali, Antonietta, Art. Avventore, Ottavio e Solutore = BSS 2 (1962) 663-668.
- La Città nell'Italia Settentrionale in Età Romana. Morfologie, Strutture e funzionamento dei centri urbani delle *Regiones X e XI*. Atti del convegno organizzato dal Dipartimento di scienze dell'Antichità dell'Università di Trieste e dall'École Française de Rome. Trieste, 13-15 marzo 1987 (Triest / Rom 1990) (= *Collection de l'École Française de Rome* 130).
- Coebergh, C., L'Épiphanie à Rome avant s. Léon = RBén 75 (1965) 304-307.
- Cohen, J., Roman Imperial Policy Toward the Jews from Constantine Until the End of the Palestinian Patriarchate (ca.429) = *Byzantine Studies* 3 (1976) 1-19.
- , Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue = L. L. Levine (Hg.), *The Synagogue in Late Antiquity* (Philadelphia, Pennsylvania 1986) 159-181.
- Coindoz, M., Les origines de Noël et de son imagerie = *Archéologia* 285 (1992) 44-56.
- Colpe, C. / Maier, J. u.a., Art. Geister = RAC 9 (1975) 546-797.
- Comeau, M., S. Augustin, exégète du quatrième évangile (Paris 1930).
- Cooke, B., *Ministry to Word and Sacraments* (Philadelphia 1976).
- Coquin, R.-G., Les origines de l'épiphanie en Égypte = B. Botte u.a. (Hgg.), *Noël, Épiphanie: retour de Christ* (Paris 1967) (= *Lex Orandi* 40) 139-170.
- Corbellini, C., Ambrogio e i barbari. Giudizio o pregiudizio? = RSCI 31 (1977) 343-353.
- Corradi, G., *Le strade romane dell'Italia occidentale* (Torin 1968).
- Corrain, C. / Capitanio, M. A., Resti scheletrici umani dagli scavi di S. Canzian d'Isonzo = *Studi Goriziani* 39 (1966) 63-72.
- Corsini, E., Introduzione alle *Storie* di Orosio (Torino 1968) (= Università di Torino, Facoltà di lettere e filosofia, filologia classica e glottologia 2).
- Countryman, L. W., *The Rich Christian in the Church of the Early Empire. Contradictions and Accommodations* (New York / Toronto 1980).
- Courcelle, P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité* (Paris 1963).
- , *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (Paris ³1964).
- Coyle, J. K., The exercise of teaching in the postapostolic Church = *Église et Théologie* 15 (1984) 23-43.
- Cracco Ruggini, Lellia, Esperienze economiche e sociali nel mondo romano = *Nuove questioni di storia antica* (Milano 1972) 781-784.
- , Zosimo, ossia il rovesciamento delle 'Storie ecclesiastiche' = *Augustinianum* 16 (1976) 23-36.

- , Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo = Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani I (Milano 1976) 230-265.
- , Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia = *Antichità Altoadriatiche* 12 (1977) 353-381.
- , I barbari in Italia nei secoli dell'impero = *Magistra Barbaritas. I Barbari in Italia* (Rom ²1986) (= *Antica Madre*, collana di studi sull'Italia antica 7).
- , La cristianizzazione nelle città dell'Italia settentrionale (IV-VI secolo) = W. Eck / H. Galsterer (Hgg.) *Die Stadt in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches. Deutsch-Italienisches Kolloquium im italienischen Kulturinstitut Köln* (Mainz 1991) (= *Kölner Forschungen* 4) 235-249.
- , Quirinus and Peter. The ideological function of an ancient cult, III-IV century = *Paganism in the later Roman empire and in Byzantium* (Krakau 1991a) 9-34.
- Cresci Marrone, G., Per la datazione dell'iscrizione paleocristiana di Revello = *RivArchCrist* 59 (1983) 313-320.
- Crovella, E., Art. Eusebio = *BSS* 5 (1965) 263-270.
- , La chiesa eusebiana dalle origini alla fine del secolo VIII (Vercelli 1968) (= *Quaderni dell'Istituto di Belle Arti di Vercelli* 10).
- Cuscito, G., Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria (Triest 1977).
- , Martiri cristiani ad Aquileia e in Istria. Documenti archeologici e questioni agiografiche (Udine 1992) (= *Università degli Studi di Trieste. Facoltà di Magistero IIIa serie*. 25).
- Czapla, B., Gennadius als Literaturhistoriker. Quellenkritische Untersuchungen (Münster 1898) (= *Kirchengeschichtliche Studien* 4,1).
- Daniélou, J., Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern (München 1963).
- , Grégoire de Nyse et l'origine de la fête de l'Ascension = P. Granfield / J. A. Jungmann (Hgg.), *Kyriakon. FS Johannes Quasten II* (Münster 1970) 663-666.
- Dassmann, E., Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung (Münster 1965) (= *MBTh* 29).
- , Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen der frühchristlichen Frömmigkeit und Kunst (Münster 1973) (= *MBTh* 36).
- , Ambrosius und die Märtyrer = *JAC* 18 (1975) 49-68.
- , Art. Ambrosius von Mailand = *TRE* 2 (1978) 362-386.
- , Art. Ambrosius = *AugL* 1 (1994) 270-285.
- Datema, C., De homileet en de heilige = A. Hilhorst (Hg.), *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom* (Nijmegen 1988) 105-113.
- Dattrino, L., La lettera di Eusebio al clero ed al popolo della sua diocesi = *Lat.* 45 (1979) 60-82.
- , S. Eusebio di Vercelli: vescovo ,martire'? vescovo ,monaco'? = *Augustinianum* 24 (1984) 167-187.
- Daut, W., Die „Halben Christen“ unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts = *ZMR* 55 (1971) 171-188.
- De Clercq, V. C., Art. Eusèbe de Vercell = *DHGE* 15 (1963) 1477-1483.
- Deferrari, R. J., St. Augustine's method of composing and delivering sermons = *American Journal of Philology* 43 (1922) 97-123 und 193-219.
- Dégh, Linda, Art. Improvisation = *EdM* 7 (1993) 103-109.
- Deichmann, F. W., Art. exedra = *RAC* 6 (1966) 1165-1174.
- Dekkers, E., Saint Augustin éditeur = *Troisième Centenaire de l'Édition Mauriste de Saint Augustin. Communications présentées au colloque des 19 et 20 avril 1990* (Paris 1990) (= *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 127) 235-244.

- Delehaye, H., *Les premiers „libelli miraculorum“* = *AnBoll* 29 (1910) 427-434.
 —, *Les origines du culte des martyrs* (Brüssel ²1933, ND 1976).
 —, *Étude sur le légendier romain* (Brüssel 1936).
- Dell'Oro, F., *Il discorso „in reparatione ecclesiae Mediolanensis“ per la solenne dedizione della „ecclesia maior“ nell'anno 453* = *ArAmb* 32 (1977) 268-301.
- Demandt, A., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian. 284-565 n. Chr.* (München 1989) (= *HAW* 3/6).
- De Martino, F., *Schiavi e coloni fra antichità e medioevo* = *Studi tardoantichi* 2 (1986) 7-44.
- Demougeot, Émilienne, *A propos des interventions du pape Innozenz I dans la politique séculière* = *Revue historique* 212 (1954) 23-38.
 —, *La formation de l'Europe et les invasions barbares: De l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident (début du VI^e siècle)* (Paris 1979) (2 Bde mit durchlaufender Seitenzählung).
- Den Heijer, J., *Mawhub Ibn Mansur Ibn Muffarrig et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (Louvain 1989) (= *CSCO* 513 = *CSCO.Subsidia* 83).
 —, *Art. History of the Patriarchs of Alexandria* = *The Coptic Encyclopedia* 4 (1991) 1238-1242.
- Dessau, H., *Inscriptiones Latinae selectae II* (Berlin 1902).
- Devos, P., *Egérie à Bethleem. Le 40^e jour après Pâques à Jérusalem en 383* = *AnBoll* 86 (1968) 87-109.
- Devoti, D., *Massimo di Torino e il suo pubblico* = *Augustinianum* 21 (1981) 153-167.
- Di Berardino, A., *La cristianizzazione del tempo nel IV^e secolo. Il caso della celebrazione della pasqua* = *Ecclesia memoria. FS R. P. Metzler* (Rom 1991) 133-147.
- Diekamp, F., *Wann hat Gennadius seinen Schriftstellerkatalog verfaßt* = *RQ* 12 (1898) 411-420.
- Diepen, H. M., *L'„Assumptus Homo“ patristique* = *Revue thomiste* 63 (1963) 225-245. 363-388 u. 64 (1964) 32-52. 364-386.
- Diesner, H.-J., *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins* (Halle 1954).
- Diez, E. / Bauer, J. B., *Art. Fuchs* (Nachtrag zu *RAC* 8,555) = *JAC* 16 (1973) 168-178.
- Divjak, J., *Augustins erster Brief an Firmus und die revidierte Ausgabe der Civitas Dei* = H. Banner / J. Divjak (Hgg.), *Latinität und Alte Kirche. FS Rudolf Hanslik zum 70. Geb.* (Wien / Köln / Graz 1977) (= *WSt.B* 8) 56-70.
- Dölger, F. J., *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster 1918).
 —, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (Münster i. W. ²1925) (= *Liturgiegeschichtliche Forschungen* 4/5).
 —, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens* = *JAC* 1 (1958) 5-19; 2 (1959) 15-29; 3 (1960) 5-16; 4 (1961) 5-17; 5 (1962) 5-22; 6 (1963) 7-34; 7 (1964) 5-38; 8/9 (1965/66) 7-52; 10 (1967) 7-29.
 —, *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona* = Ders., *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien* 6 (Münster ²1976a) 23-30.
 —, *Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter. Ein Ausschnitt aus den religiösen Auseinandersetzungen des vierten und fünften Jahrhunderts* = *Ebd.* (²1976) 297-320.

- Döpp, S., ‚Mündlichkeit‘ und Augustinus‘ „Confessiones“ = G. Vogt-Spira (Hg.), *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur* (Tübingen 1990) (ScriptOralia 19 = A4) 271-284.
- Dolbeau, F., Zenoniana. Recherches sur le texte et sur la tradition de Zénon de Vérone = RechAug 20 (1985) 3-53.
- Dossi, L., S. Ambrogio e S. Atanasio nel „De uirginibus“ = Acme 4 (1951) 253-257.
- Duchesne, L., Le concile de Turin = Revue Historique 87 (1905) 278-302.
- , Origines du culte chrétien. Études sur la liturgie latine avant Charlemagne (Paris 1920).
- Ducloux, Anne, Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d’asile dans les églises (IVe – milieu du Ve siècle) (Paris 1994).
- Dudden, F. H., The Life and Times of St. Ambrose 2 (Oxford 1935).
- Durkheim, É., Les formes élémentaires de la vie religieuse (Paris 1979).
- Duval, N., Art. Hippo Regius = RAC 15 (1991) 442-466.
- Duval, Y.-M., Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque e latine (Paris 1973) (zwei Bände mit durchlaufender Seitenzählung).
- , L’originalité du *De uirginibus* dans le mouvement ascétique occidental. Ambroise, Cyprien, Athanase = Ders. (Hg.), Ambroise de Milan, XVIe Centenaire de son élection épiscopale (Paris 1974) 9-66.
- / Ch. Pietri, Membra Christi. Culte des Martyrs et théologie de l’Eucharistie = REAug 21 (1975) 289-301.
- , Hymne 12, „Apostolorum passio“ = Ambroise de Milan, Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine (Paris 1992) 513-546.
- Duval, Yvette, Auprès des saints. Corps et âme. L’inhumation „ad sanctos“ dans la chrétienté d’Orient et d’Occident du IIIe au VIIe siècle (Paris 1988).
- , „Sanctorum sepulcris sociari“ = Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome „La Sapienza“. Rome, 27-29 octobre (Rom 1991) (= Collection de l’École Française de Rome 149) 333-351.
- Eck, W., Handelstätigkeit christlicher Kleriker in der Spätantike = Memorias de Historia antigua 4 (1980) 127-137.
- Eckhart, L., „Die große Traube Christus“. Ein römerzeitliches Grabrelief aus dem nördlichen Wienerwald = JAC 19 (1976) 173-198.
- Eisenhut, W., Art. votum = PWK Suppl. 14 (1974) 964-973.
- Emonds, H., Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie = O. Casel (Hg.), Heilige Überlieferung. Ildefons Herwegen zum silbernen Abtsjubiläum (Münster 1938) (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Supplementband) 21-50.
- Engberding, H., Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn = ALW 2 (1952) 25-43.
- Eno, R. B., Christian Reaction to the Barbarian Invasions and the Sermons of Quodvultdeus = D. G. Hunter (Hg.), Preaching in the Patristic Age. Studies in honor of Walter J. Burghardt (Mahwah, NJ 1989) 139-161.
- Étaix, R., Trois nouveaux sermons à restituer à la collection du Pseudo-Maxime = RBen 97 (1987) 28-41 (Ebd. 39-41: Appendice: Un nouveau sermon de Maxime de Turin?).
- , Sermons ariens inédits = RechAug 26 (1992) 143-179.
- , Le sermon 218 de Saint Augustin. Édition complétée et authenticité = Augustinianum 34 (1994) 359-375.
- Eusebi, S., Sopravvivenze pagane e trasformazioni religiose cristiane nella diocesi di Torino (unveröff. Diss. Turin 1971/72).

- Evenepoel, W., Prudence et la conversion des aristocrates romains = *Augustinianum* 30 (1990) 31-43.
- Faivre, A., Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clerical (Paris 1977).
- Fascher, E., Art. Fremder = *RAC* 8 (1972) 306-347.
- Favez, Ch., La fuite de Saint Cyprien lors de la persécution de Décimus = *REL* 19 (1941) 191-201.
- Feder, A., Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalogs = *Scholastik* 8 (1933) 217-232.
- Feiertag, J. L., Questions d'un Païen à un Chrétien. Tome 1. Introduction, texte critique, traduction et notes (Paris 1994) (= *SCH* 401).
- Ferrero, E., La strada romana da Torino al Monginevro = *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* II, XXXVIII (1887/88) 884-892.
- Février, P. A., Remarques sur la géographie historique des Alpes Méridionales = *Atti. Centro studi e documentazione sull'Italia romana* 7 (1975/76) 269-300.
- , L'Organisation de la Province (ecclésiastique d'Embrun) = Ders. / Y. Duval / J. Guyon (Hgg.), Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle II: Provinces ecclésiastique d'Aix et d'Embrun (*Narbonensis secunda et Alpes Maritimae*) (Paris 1986a) 67f.
- , Embrun = *Ebd.* (1986b) 69-72.
- Fideler, D. R., Jesus Christ, sun of God. Ancient cosmology and early Christian symbolism (Wheaton, Ill. 1993).
- Fiedrowicz, M., Art. Eusebius von Vercelli = *LThK*³ 3 (1995) 1012-1013.
- Finkenzeller, J., Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen = *Handbuch der Dogmengeschichte* 4/1a (Freiburg 1980) 24-37.
- Finocchi, S., Le théâtre romain de Turin = *Congrès archéologique du Piémont* (Paris 1978) 24-33.
- Fischer, B., Art. Johannes der Täufer. II. Verehrung = *LThK*² 5 (1960) 1086-1088.
- Fischer, J., Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus (Heidelberg 1948).
- Fitzgerald, A., The relationship of Maximus of Turin to Rome and Milan. A Study of Penance and Pardon at the Turn of the Fifth Century = *Augustinianum* 27 (1987) 465-486.
- , Conversion through Penance in the Italian Church of the Fourth and Fifth Centuries: New Approaches to the Experience of Conversion from Sin (Lewis-ton, N.Y. 1988) (= *Studies in the Bible and Early Christianity* 15).
- , Almsgiving in the works of Saint Augustine = A. Zumkeller (Hg.), *Signum Pietatis*. FS Cornelius Petrus Mayer zum 60. Geb. (Würzburg 1989a) (= *Cassiciacum* 40) 445-459.
- , Maximus of Turin: How He spoke of Sin to His People = E. A. Livingstone (Hg.), *Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987. Late Greek Fathers, Latin Fathers after Nicea, Nachleben of the Fathers* (Leuven 1989b) (= *Studia Patristica* 23) 127-132.
- Fontaine, J., Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike = *JAC* 25 (1982) 5-21.
- , Hymne 5: „Intende, qui regis Israel“ = Ambroise de Milan, *Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine* (Paris 1992) 263-301.
- Francesconi, G., Storia e simbolo. „Mysterium in figura“. La simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano (Brescia 1981) (= *Ricerche di Scienze Teologiche* 18).

- Frank, H., Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie 1: Zur Feier der Feste „natalis saluatoris“ und „epiphania“ in Mailand zur Zeit des Bischofs Ambrosius = JLW 12 (1932) 145-155 u. 13 (1933) 1-38.
- , Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie III: Das Weihnachts- und Epiphaniezeugnis des Bischofs Filastrius von Brescia und seine Geltung für die gleichzeitige mailändische Liturgie. Die Feier der Taufe Christi an Epiphanie bei Ambrosius von Mailand = JLW 13 (1936) 10-24.
- , Das Mailändische Kirchenjahr in den Werken des heiligen Ambrosius = Pastor Bonus 51 (1940) 40-48; 79-90; 120-129 u. 52 (1941) 11-17.
- , Hodie caelesti sponso juncta est Ecclesia. Ein Beitrag zur Geschichte und Idee des Epiphaniefestes = A. Mayer u.a. (Hgg.), Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel (Düsseldorf 1951) 192-226.
- , Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung = ALW 2 (1952) 1-24.
- Frank, K. S., Augustinus: sapienter et eloquenter dicere = G. Vogt-Spira (Hg.), Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur (Tübingen 1990) (= ScriptOralia 19 = A4) 257-269.
- Franz, A., Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand (St. Ottilien 1994) (= PiLi.S 9).
- Frawley, W., Text and Epistemology (Norwood, NJ 1987).
- Frede, H. J., Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. Repertorium scriptorum ecclesiasticorum latinorum saeculo nono antiquiorum (= Vetus Latina. Die Reste der alateinischen Bibel 1/1) (Freiburg ⁴1995).
- Frend, W. H. C., The Donatist Church (Oxford 1952).
- , The ‚Seniores Laici‘ and the Origins of the Church in North Africa = JThS.NS 12 (1961) 280-284.
- Fridh, Å., Sacellum, sacrarium, fanum and related terms = Greek and Latin studies in memory of C. Fabricius (Göteborg 1990) 173-187.
- Friedrich, R., The Problem of Oral Poetics = H. R. Runte / R. Runte / G. R. Gardiner [Hgg.], Oralité et littérature (New York/Bern/Frankfurt a.M./Paris 1991) (= Actes du XIe congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée, Paris, 20-24 août 1985, 11,4) 19-28.
- Fuhrmann, M., Die antike Rhetorik. Eine Einführung (München 1984) (= Artemis-Einführungen 10).
- , Mündlichkeit und fiktive Mündlichkeit in den von Cicero veröffentlichten Reden = G. Vogt-Spira (Hg.), Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur (Tübingen 1990) (= ScriptOralia 19 = A4) 53-62.
- Gärtner, H. / Wunsch, A., Art. Maximus = PWK 14/2 (1930) 2538-2576.
- Gaiffier, B. de, La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident. A propos du passionaire hispanique = AnBoll 72 (1954) 134-166.
- , Un prologue hagiographique hostile au décret de Gélase? = AnBoll 82 (1964) 341-353.
- Gamber, K., ‚Conuersi ad dominum.‘ Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jahrhundert = RQ 67 (1972) 49-64.
- Garusey, P. / Woolf, G., Patronage of the Rural Poor in the Roman World = Wallace-Hadrill, A. (Hg.), Patronage in Roman Society (London 1989) 153-171.
- Gaudemet, J., L'Église dans l'Empire Romain (IVe-Ve siècle) (Paris 1958).
- , Droit séculier et droit de l'église chez Ambroise = G. Lazzati (Hg.), Ambrosius Episcopus 1 (Mailand 1976) (= SPMed 6) 286-315.

- , La partage législatif dans la seconde moitié du IV^e siècle = Ders., Études de droit romain 1 (Camerino 1979) 131-166 (ND aus Studi in onore di P. de Francisci 2 [Mailand 1956] 319-354).
- , La législation anti-païenne de Constantin à Justinien = Cristianesimo nella storia 11 (1990) 449-468.
- Gauthier, Nancy, L'évangélisation des pays de la Moselle (Paris 1980) 64-81.
- Geerlings, W., Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins (Mainz 1978) (= TTS 13).
- , Art. Ascensio Christi = AugL 1 (1994) 475-479.
- Geffcken, J., Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Darmstadt 1963) (Nachdruck der Ausgabe Heidelberg 1929 [= Religionswissenschaftliche Bibliothek 6]). Englische Ausgabe mit aktualisierter Bibliographie: The Last Days of Greco-Roman Paganism (Amsterdam 1978) (überarbeitet durch Sabine MacCormack).
- Georges, K. E. u. H., Kleines Lateinisch-Deutsches und Deutsch-Lateinisches Handwörterbuch (Hannover/Leipzig 1958).
- Gessel, W., Gregor von Nyssa und seine Psalmenhomilie = H. Becker / R. Kaczynski (Hgg.), Liturgie und Dichtung 2 (St. Ottilien 1983) (= Pietas Liturgica 2) 669-690.
- Giet, S., De saint Basile à saint Ambroise. La condamnation du prêt à intérêt au IV^e siècle = RSR 32 (1944) 95-128.
- Ginzler, F. K., Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse für das Ländergebiet der klassischen Altertumswissenschaften und den Zeitraum von 900 vor Christus bis 600 nach Christus (Berlin 1899).
- Gnilka, Ch., Züge der Mündlichkeit in spätlateinischer Dichtung = G. Vogt-Spira (Hg.), Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur (Tübingen 1990) (ScriptOralia 19 = A4) 237-255.
- Godet, P., Art. Eusèbe de Verceil (Saint) = DThC 15 (1939) 1553f.
- Goetz, H.-W., Die Geschichtstheologie des Orosius (Darmstadt 1980) (= Impulse der Forschung 31).
- Gorce, D., Art. Gennade (Marseille) = DHGE 20 (1984) 477-479.
- Gordon, R., The Veil of Power. Emperors, Sacrificers and Benefactors = Mary Beard / J. North (Hgg.), Pagan Priests. Religion and power in the ancient world (London 1990) 16-33.
- Gori, F., Appunti su esegesi biblica e composizione del *De virginitate* di Ambrogio = Annali di storia dell'esegesi 5 (1988) 205-221.
- , Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera 14/1 (Mailand/Rom 1989).
- Goulon, A., Hymne 14, „Aeterna Christi munera“ = Ambroise de Milan, Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine (Paris 1992) 583-621.
- Graumann, Th., Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand (Berlin / New York 1994) (= PTS 41).
- Gretser, J., De sancta cruce (Regensburg 1598).
- Griffe, E., La date du concile de Turin (398 ou 417) = BLE 4.Sér. 74 (1973) 289-295.
- Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (Freiburg i.Br. u.a. 1979).
- Grossi, V., La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane (Rom 1993) (= SEA 39).
- Gryson, R., Le texte des actes du concile d'Aquilée (381) = Scriptorium 38 (1984) 132-139.
- , Les sermons ariens du *Codex latinus monacensis* 6329. Étude critique = REAug 39 (1993) 333-358.

- Guarducci, M., Il 29 giugno. Festa degli apostoli Pietro e Paolo = *Rendiconti. Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 58 (1985/86) 115-127.
- Guarnieri, C., Occidente e Oriente nell'epigramma in basilica apostolorum di Damaso (Ferrua, Ep.20) = *VetChr* 24 (1987) 411-421.
- Hagendahl, H., *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers* (Göteborg 1958) (= *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 6).
- , Die Bedeutung der Stenographie für die spätlateinische christliche Literatur = *JAC* 14 (1971) 24-38.
- , Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum (Göteborg 1983) (= *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 44).
- Halsberghe, G. H., Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e siècle après J. C. = *ANRW* 2,17,4 (1984) 2181-2201.
- Hamman, A., Dogmatik und Verkündigung in der Väterzeit = *Theologie und Glaube* 61 (1971) 109-140 u. 202-231.
- , *L'épopée du livre. La transmission des textes anciens, du scribe à l'imprimerie* (Paris 1985).
- Hammerschmidt, J., Art. Improvisation D. Christlich = *RAC* 17 (1996) 1257-1284.
- Hammond (später: Hammond Bammel), Caroline P., A Product of a Fifth-Century Scriptorium Preserving Conventions Used By Rufinus of Aquileia = *JThS.NS* 29 (1978) 366-391 u. 30 (1979) 430-462.
- Hammond Bammel, Caroline P., Products of Fifth-Century Scriptoria Preserving Conventions Used by Rufinus of Aquileia = *JThS.NS* 35 (1984) 347-393.
- Harnack, A. von, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* (Berlin 1905, Nachdruck Darmstadt 1963).
- Harnoncourt, Ph., Der Kalender = *Handbuch der Liturgiewissenschaft* 6,1: Feiern im Rhythmus der Zeit II/1 (Regensburg 1994) 9-64.
- Harris, W. V., *Ancient Literacy* (Cambridge, Mass. 1989).
- Hauschild, W. D., *Der Römische Staat und die frühe Kirche* (Gütersloh 1974).
- Heggebacher, O., Das Gesetz im Dienste des Evangeliums. Über Bischof Maximus von Turin. Rektoratsrede gehalten anlässlich des 313. Stiftungsfestes der Philosophisch-Theologischen Hochschule Bamberg, November 1960 (Bamberg 1984).
- , Beziehungen zwischen Ambrosiaster und Maximus von Turin? Eine Gegenüberstellung = *FZPhTh* 41 (1994) 5-44.
- Heim, F., Le thème de la „victoire sans combat“ chez Ambroise = Y. M. Duval (Hg.), *Ambroise de Milan* (Paris 1974) 267-281.
- Heinz, A., Weihnachtsfrömmigkeit in der römischen Liturgie und im deutschen Kirchenlied = *IJ* 30 (1980) 215-299.
- Hellemo, G., *Adventus Domini. Eschatological Thought in 4th-century Apses and Catecheses* (Leiden u.a. 1989) (= *VigChr.Suppl* 5).
- Henke, R., [Rezension zu Kah 1990] = *ThRv* 91 (1995) 319-323.
- Hiltbrunner, O., Art. Herberge = *RAC* 14 (1988) 602-626.
- Hoheisel, A., Art. Jahr (kultisches) A. Nichtchristlich = *RAC* 16 (1994) 1084-1106.
- Horstkotte, H.-J., Die Theorie vom spätrömischen „Zwangsstaat“ und das Problem der „Steuerhaftung“ (Königstein, Ts. 1984) (= *Beiträge zur Klassischen Philologie* 159).
- Houssain, J., Art. Diogene = *BSS* 4 (1964) 628.
- Huber, W., Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier in der Alten Kirche (Rom 1988) (= *StAns* 99) 120-129.
- Huhn, J., Die Bedeutung des Wortes „sacramentum“ bei dem Kirchenvater Ambrosius (Fulda 1928).

- , Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius (Würzburg 1954).
- Humbert, J., *Les plaidoyers écrits et les plaidoiries réelles de Cicéron* (Hildesheim/ New York 1972) (ND der Ausgabe Paris 1925).
- Humbert, M., *Enfants à louer ou à vendre. Augustin et l'autorité parentale = Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982* (Paris 1983) 189-204.
- Instinsky, H. U., *Die alte Kirche und das Heil des Staates* (München 1963).
- Jacob, Ch., „Arkandisziplin“, *Allegorese, Mystagogie: ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand* (Frankfurt a.M. 1990) (= *Theophaneia* 32).
- Jacobi, F., *St. Augustins Sermones de sanctis. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt* (Diss. Bottrop 1939).
- Janeras, S., *Sobre el cicle de la predicació de les antigues catequesis baptismals = Revista Catalana de Teologia* 1 (1976) 159-182.
- Jörns, K.-P. / Bieritz, K. H., *Art. Kirchenjahr = TRE* 18 (1989) 575-599.
- Johanny, R., *L'eucharistie, centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan* (Paris 1968) (= *ThH* 9).
- Johnson, M., *From Three Weeks to Forty Days. Baptismal Preparation and the Origins of Lent = Studia Liturgica* 20 (1990) 185-200.
- Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire 284-602. A social, economic and administrative survey* (University of Oklahoma 1964) (zwei Bände mit durchlaufender Seitenzählung).
- Jonkers, E. J., *Die Konzile und einige Formen alten Volksglaubens im fünften und sechsten Jahrhundert = VigChr* 22 (1968) 49-53.
- Jossua, J.-P., *Le Salut: Incarnation ou Mystère Pascal chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand* (Paris 1968).
- Jounel, P., *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle* (Rom 1977) (= *Collection de l'école française de Rome* 26).
- Judant, D., *Judaïsme et Christianisme. Dossier patristique* (Paris 1969).
- Judge, W. A., *St. Paul and Classical Society = JAC* 15 (1972) 19-36.
- Jungmann, J. A., *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter = Ders., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Innsbruck 1960) 3-135.
- Junod, É., *Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren? = Mühlenberg, E. / Van Oort, J. (Hgg.), Predigt in der Alten Kirche* (Kampen 1994) 50-81.
- Kah, Marianne, „Die Welt der Römer mit der Seele suchend ...“. *Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana‘ und ‚pietas Romana‘* (Bonn 1990) (= *Hereditas* 3).
- Kannengiesser, Ch., *The homiletic Festal Letters of Athanasius = D. G. Hunter (Hg.), Preaching in the Patristic Age. FS W. J. Burghardt* (New York / Mahwah 1989) 73-100.
- Kaster, R. A., *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity* (Berkeley 1988).
- Kelly, J. N. D., *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie* (Göttingen ²1993).
- Kennedy, G. A., *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill, North Carolina 1980).
- Kirsch, J. P., *Art. Altar III 5 = RAC* 1 (1950) 343-347.
- Klauser, Th., *Art. Brust II (weibliche) B. Christlich* 2 (1954) 661-664.
- Kleberg, T., *Weinfälschung – ein stilistisches Klischee bei den Kirchenvätern = Eranos* 38 (1940) 47-54.

- Klein, R., *Distruzioni di templi nella tarda antichità* = *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana Xe convegno internazionale* (Perugia 1992) 127-152.
- Kleinberg, Aviad M., *De agone Christiano*. The Preacher and his Audience = *JThS.NS* 38 (1987) 16-33.
- Klock, Ch., *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa*. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter (Frankfurt a.M. 1987) (= *Beiträge zur Klassischen Philologie* 173).
- Knapp, M., *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt* (Würzburg 1993).
- Knox, B. M. W., *Silent Reading in Antiquity* = *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9 (1968) 421-435.
- Koch, K. / Oesterreicher, W., *Gesprochene Sprache in der Romania: Französisch, Italienisch, Spanisch* (Tübingen 1990) (= *Romanistische Arbeitshefte* 31).
- Kötting, B., *Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen?* = E. Dassmann (Hg.), *Vivarium. FS Th. Klauser* (Münster 1984) (= *JAC.E* 11) 220-228.
- , *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus* = Ders., *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze* 1 (Münster 1988) (= *MBTh* 54/1) 14-28 (ND aus *HJ* 77 [1958] 125-139).
- , *Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen* = Ebd. 2 (1988a) (= *MBTh* 54/1) 61-74.
- , *Der frühe Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude* = Ebd. (1988b) 90-119.
- Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte, *Das Elfenbeinrelief mit Taufszene aus der Sammlung Maskell im British Museum* = *JAC* 22 (1979) 195-208.
- Krause, J.-U., *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches* (München 1987) (= *Vestigia* 38).
- , *Witwen und Waisen im Römischen Reich* 1-4 (Heidelberg 1994-1995) (= *Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien* 16-19): 1. Verwitwung und Wiederverheiratung (1994) 2. Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen (1994). 3. Rechtliche und soziale Stellung der Waisen (1995). 4. Witwen und Waisen im frühen Christentum (1995).
- Krauss, S., *The Jews in the Works of the Church Fathers* = *The Jewish Quarterly Review*, OS, 5 (1892) 122-157; 6 (1893) 82-99 und 225-261.
- Kretschmar, G., *Himmelfahrt und Pfingsten* = *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66 (1954/55) 209-253.
- , *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* = *Leiturgia* 5 (1970) 2-346.
- Kriegbaum, B., *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus* (Innsbruck/Wien 1986).
- Kübler, B. Art. *Peregrinus* = *PWK* 19/1 (1937) 639-655.
- Kulikowski, M. E., *Two Councils of Turin* = *JThS.NS* 47 (1996) 159-168.
- Labriolle, P. de, *Histoire de la littérature latine chrétienne* 2 (Paris 1947).
- Lambot, C., *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes de martyrs* = *AnBoll* 67 (1949) 249-266.
- Lamirande, É., *Reliquit et matrem synagogam*. La Synagogue et l'Église selon Saint Augustin = *Augustiniana* 41 (1991) 677-688.
- Langenfeldt, H., *Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II.* (Bonn 1977) (= *Antiquitas* 1: *Abhandlungen zur Alten Geschichte* 26).
- Langgärtner, G., *Die Taufe bei Maximus von Turin* = H. Auf Der Maur / B. Kleinheyer (Hg.), *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag (Einsiedeln u.a. 1972) 71-81.

- Lanzoni, F., *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII* (Faenza 1927) (= *StT* 35/1-2) (ND Modena 1980).
- Lapointe, G., *La célébration des martyrs en Afrique d'après les sermons de saint Augustin* (Montréal 1972).
- Larue, P., *Art. Gennadius von Marseille* = *LThK* 3 4 (1995) 464-465.
- Lazzati, G., *L'autenticità del De Sacramentis e la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio* = *Aevum* 29 (1955) 17-48.
- , *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del 'giovane ricco'* (Mailand 1986) (= *SPMed* 14).
- Leclercq, H., *Art. Baptistère* = *DACL* 2/1 (1910) 382-469.
- , *Art. Frères* = *DACL* 4/2 (1923) 2578-2585.
- Leclercq, J., *La Liturgie et les Paradoxes Chrétiens* (Paris 1963) (= *Lex Orandi* 36).
- Lefèvre, E., *Die römische Literatur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit* = G. Vogt-Spira (Hg.), *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur* (Tübingen 1990) (*ScriptOralia* 19 = A4) 9-15.
- Lemarié, J., *La diffusion des oeuvres de saint Chromace d'Aquilée dans les scriptoria d'Italie* = *Studi Forogiuliesi in onore di C. G. Mor* (Udine 1984) 81-92.
- Leonhard, R., *Art. hospitium* = *PWK* 8/2 (1913) 2493-2498.
- Lewy, H., *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (Gießen 1929) (= *BZNW* 9).
- Lienhard, J. T., *Patristic sermons on Eusebius of Vercelli and their relation to his monasticism* = *RBen* 87 (1977a) 164-172.
- , *Paulinus of Nola and early western monasticism* (Köln / Bonn 1977b) (= *Theophaneia* 28).
- Lietzmann, H., *Die drei ältesten Martyrologien* (Bonn 1911) (= *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen* 2).
- Linder, A. (Hg.), *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Jerusalem 1987) (*Quellen in engl. Übersetzung*).
- Lizzi, Rita, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L' "Italia Annonaria" del IV-V secolo d.C.)* (Como 1989) (= *Biblioteca di Athenaeum* 9).
- , *Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy* = *The Journal of Roman Studies* 80 (1990) 156-173.
- Lohfink, G., *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (München 1971) (= *Studien zum AT und NT* 26).
- Lohse, B., *Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates* = *StPatr* 6 (1962) (= *TU* 81) 447-475.
- Loi, V., *Note sulla terminologia battesimale latina* = *Studia Classica et Orientalia. A. Pagliaro oblata* (Rom 1969) 67-84.
- , *La predicazione liturgico-didattica in età patristica* = *Rivista Liturgica* 57 (1970) 632-640.
- Longère, J., *La Prédication Médiévale* (Paris 1983).
- Lord, A. B., *Perspectives of recent work on the oral traditional formula* = *Oral Tradition* 1 (1986) 480-490.
- , *Characteristics of orality* = *Oral Tradition* 2 (1987) 53-67.
- Lumpe, A., *Art. Exemplum* = *RAC* 6 (1966) 1229-1257.
- Lundberg, P., *La typologie baptismale dans l'ancienne église* (Leipzig/Uppsala 1942) (= *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis* 10).
- Luneau, A., *L'histoire du Salut chez les Pères de l'Église: La doctrine des âges du monde* (Paris 1964) (= *Théologie Historique* 2).
- Luongo, G., *Desertor Christi miles* = *Koinonia* 2 (1978) 71-91.
- MacCormack, Sabine, *Change and Continuity in Late Antiquity. The ceremony of adventus* = *Historia* 21 (1972) 721-752.

- , Art and Ceremony in Late Antiquity (Berkeley/London 1981).
- Machielsen, I., *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi I* (Turnhout 1990).
- MacMullen, R., *Christianizing the Roman Empire. A.D. 100-400* (New Haven 1984).
- , Late Roman Slavery = *Historia* 36 (1987) 359-382.
- , *Corruption and the Decline of Rome* (New Haven 1988).
- Madec, G., *Tempora Christiana*. Expression de triomphalisme chrétien ou récrimination païenne? = C. P. Mayer / W. Eckermann (Hgg.), *Scientia Augustiniana*. FS Adolar Zumkeller (Würzburg 1975) (= *Cassiciacum* 30) 112-136.
- , *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de S. Augustin* (Paris 1989) (= *Jésus et Jésus-Christ* 36).
- Maenchen-Helfen, O., The Date of Maximus of Turin's sermo XVIII = *VigChr* 18 (1964) 114-115.
- Maier, H. O., Religious Dissent, Heresy and Households = *VigChr* 49 (1995) 49-63.
- Malaspina, Elena, *Ars temperans. Itinerari verso la comunicazione polivalente nel mondo latino* (Genua 1988) (= Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale [D.AR.FI.CL.ET. Nuova Serie] 120).
- Maloney, R. P., The Teaching of the Fathers on Usury. An Historical Study on the Development of Christian Teaching = *VigChr* 27 (1973) 241-264.
- Manfredini, A. D., 'Ad ecclesiam confugere', 'ad statuas confugere' nell'età di Teodosio I = *Atti della Accademia romanistica Costantiniana. VI Convegno internazionale* (Perugia 1986) 39-58.
- Mann, F., Das Epiphaniastest I. Kirchengeschichtlich = *TRE* 9 (1982) 762-769.
- Mansuelli, G. A., Il problema delle relazioni culturali fra la Cisalpina e le Gallie = *Atti del Colloquio su „La Gallia romana“*, Roma 1971 (Roma 1973) 32-49.
- Marcone, A., Il colonato tardoantico nella storiografia moderna (da Fustel de Coulanges ai nostri giorni) (Como 1988) (= Biblioteca di Athenaeum 7).
- Marcus, R., Antisemitism in the Hellenistic Roman World = K. S. Pinson (Hg.), *Essays on Antisemitism* (New York 1946) 61-78.
- Mariani Puerari, Milena, Per un'ermeneutica dei tempi e delle feste liturgiche nella chiesa torinese dal IV-V secolo secondo i Sermones di san Massimo = *La Scuola Cattolica* 119 (1991a) 60-94 u. 119 (1991b) 476-513.
- , La fisionomia delle feste e dei tempi liturgici maggiori nella chiesa torinese durante l'episcopato di San Massimo (IV-V secolo) = *EL* 106 (1992a) 205-235 u. (1992b) 381-406.
- Marichal, R., Art. Jean le Baptiste II. Dans le tradition = *DSP* 8 (1974) 184-192.
- Markschies, Ch., „*Sessio ad Dexteram*“. Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen = M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu. Colloque international organisé par les Facultés de Théologie Protestante de Strasbourg, Tübingen et Upsal, Strasbourg 12-14 septembre 1990* (Tübingen 1993) (= *WUNT* 1,69) 252-317.
- , Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381 n. Chr.) (Tübingen 1995) (= *BHTh* 90).
- , Was ist lateinischer „Neunizänismus“? Ein Vorschlag für eine Antwort = *Zeitschrift für antikes Christentum* 1 (1997) (angekündigt).
- Marquardt, J., *Das Privatleben der Römer* 1 (Leipzig ²1886) (= *Handbuch der Altertümer* 7) (Nachdr. Darmstadt 1990).
- Marrou, H.-I., La technique de l'édition à l'époque patristique = *VigChr* 3 (1949) 208-224.
- , Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique = *La storiografia alto-medievale* 1 (Spoleto 1970) (= *Settimane di studio* 17) 59-87.

- Martin, A., Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373), thèse de doctorat d'État (Université Paris IV-Sorbonne 1993).
- Martinez, J. S., Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira (Malagà 1987).
- Massi, P., Omelia. Didascalia, kerygma, catechesi, o „actio liturgica“? = *Rivista Liturgica* 57 (1970) 523-537.
- Mauhart, H., Die Zeit des Maximus von Turin (eine kulturgeschichtliche Studie) (unveröff. Diss. Innsbruck 1951).
- Mazza, E., La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica (Rom 1988).
- Mazzarino, S., Storia sociale del vescovo Ambrogio (Rom 1989) (= *Problemi e ricerche di storia antica* 4).
- Mazzolani, L. S., The Idea of the City in Roman Thought (Bloomington, Ind. 1970).
- McDonald, L. M., Anti-Judaism in the Early Church Fathers = C. A. Evans / D. A. Hagner (Hgg.), *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith* (Minneapolis 1993) 215-252.
- McHugh, M. P., The Demonology of St. Ambrose in the Light of the Tradition = *WSt.NF* 12 (1978) 205-231.
- McKnight, S., A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period (Minneapolis 1991).
- McShane, P. A., La romanitas et le Pape Léon le Grand, L'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques (Paris 1979).
- Meigne, M., Concile ou collection d'Elvire = *RHE* 70 (1975) 361-387.
- Memoli, A. F., Originalità, fortuna ed arte di un nuovo genere letterario. Il sermone latino cristiano = *Nuovo Didaskaleion* 14 (1964) 57-90.
- Mennella, G., La più antica testimonianza epigrafica sul cristianesimo in Liguria = *Rivista Ingauna e Intemelio*. NS 36/37 (1981/82) 1-8.
- Menestò, E., Le lettere di s. Vigilio = I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo. Atti del convegno tenuto al Trento il 27-28 marzo 1984 (Bologna 1985) (= *Publicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento* 9) 151-170.
- Menis, G. C., Le giurisdizioni metropolitiche di Aquileia e Milano nell' antichità = Aquileia e Milano. Atti della III Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia 1972 (Udine 1973) (= *AnAI* 4) 271-294.
- Mercando, L., Note su alcune città del Piemonte settentrionale = La Città nell'Italia Settentrionale in Età Romana, Atti del convegno organizzato dal Dipartimento di scienze dell'Antichità dell'Università di Trieste e dall'École française de Rome, Trieste, 13-15 marzo 1987 (Trieste / Roma 1990) (= *Collection de l'École Française de Rome* 130) 441-478.
- Merkt, A., Wer war der Ambrosiaster? Zum Autor einer Quelle des Augustinus. Fragen auf eine neue Antwort, in: *WiWi* 59 (1996) 19-33.
- , Mündlichkeit. Ein Problem der Hermeneutik patristischer Predigten, in: *StPatr* 32 (1997) 70-79.
- , Art. Maximus II. von Turin, in: W. Geerlings / S. Döpp (Hgg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg i. Br. voraussichtlich 1998) (im Druck).
- Meslin, M., Les Ariens d'Occident 335-430 (Paris 1967).
- , La fête des Kalendes de Janvier (Bruxelles 1970).
- Mesnard, M., La basilique de Saint Chrysogone à Rome (Vatikanstadt 1935).
- Mesot, J., Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand (Schöneck 1958).
- Meyranesio, G. F., *Pedemontium sacrum* I (Turin 1784; 2. Auflage von 1863 hrsg. v. A. Bosio).
- Michaélidès, J., *Sacramentum chez Tertullien* (Paris 1970).

- Michels, Th., Noch einmal die Ansprache des Papstes Liberius bei Ambrosius De virginibus III 1,1ff = J_{LW} 3 (1923) 105-108.
- Milano capitale dell'impero romano 286-402 d.c., Mostra Milano Palazzo Reale, 24 gennaio - 22 aprile 1990 (Mailand 1990) (Ausstellungskatalog).
- Millar, F., The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between paganism and Christianity, AD 312-438 = J. Lieu / J. North / T. Rajak (Hgg.), The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire (London 1992) 97-123.
- Mirabella Roberti, M., La basilica paleocristiana di San Canzian d'Isonzo = Aquileia Nostra 38 (1967) 61-86.
- Mochi Onory, S., Vescovi e città = RSDI 4 (1931) 245-329 u. 555-600; 5 (1932) 99-179 u. 241-312; 6 (1933) 199-238.
- Modemann, M., Die Taufe in den Predigten des hl. Maximus v. Turin (Frankfurt a.M. u.a. 1995) (= Europäische Hochschulschriften XXIII 537).
- Mohrmann, Christine, Le style orale de De sacramentis de saint Ambroise = Dies., Études sur le latin des chrétiens 3 (Rom ³1965) (= Storia e letteratura 103) 389-398 (ND aus VigChr 6 [1952] 168-177).
- , Pascha, Passio, Transitus = Ebd. 3 (Rom ³1965a) 205-222 (ND aus EL 66 [1952] 37-52).
- , Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens = Ebd. 1 (Rom ³1965b) 233-244.
- , Observations sur le „De Sacramentis“ et le „De mysteriis“ de saint Ambrose = G. Lazzati (Hg.), Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dicembre 1974, 1 (Milano 1976) (= SPMed 6) 103-123.
- Momigliano, A., Religion in Athens, Rome, and Jerusalem in the First Century B.C. = Annali della Scuola Normale di Pisa, 3.S., 14 (1984) 873-892.
- Monachino, V., La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV (Rom 1947) (= Analecta Gregoriana 41).
- Monaci Castagno, A., Paideia classica ed esercizio pastorale nel IV secolo. Il concetto di synesis nell'opera di Giovanni Crisostomo = RSLR 26 (1990) 429-459.
- Monfrin, F., A propos de Milan chrétien. Siège épiscopal et topographie chrétienne en IVE-Ve siècles = CAr 39 (1991) 7-46 mit Abb.
- Montero, S., El papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas = Cristianesimo y aculturación en tiempos del imperio romano (Murcia 1990) 405-412.
- Montgolfier, Jeanine de, Hymne 13, „Apostolorum supparem“ = Ambroise de Milan, Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine (Paris 1992) 547-581.
- Montgomery, H., Saint Cyprian's Postponed Martyrdom. A Study of Motives = Symbolae Osloenses 63 (1988) 123-132.
- Morin, G., Le plus ancien Comes ou lectionnaire de l'Église romaine = RBen 27 (1910) 41-74.
- , Pour l'authenticité du „De sacramentis“ = J_{LW} 8 (1928a) 86-106.
- , Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes des environs de l'an 400 = RBen 40 (1928) 289-318.
- Mrozek, S., Munificentia privata in den Städten Italiens der spätrömischen Zeit = Historia 27 (1978) 355-368.
- Müller, G. L., Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie (Freiburg i. Br./ Basel / Wien 1986).
- Müller-Lancé, J., Absolute Konstruktionen vom Altlatein bis zum Neufranzösischen: ein Epochenvergleich unter Berücksichtigung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit (Tübingen 1994) (= ScriptOralia 64).

- Mumford, L., *The City in History* (New York 1961).
- Mussner, F., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche* (Freiburg / Basel / Wien 1991).
- Mutzenbecher, A., *Zur Überlieferung des Maximus Taurinensis = Sacris Erudiri* 6 (1954) 343-372.
- , *Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis = Sacris Erudiri* 12 (1961) 197-293.
- , *Maximi episcopi Taurinensis collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis* (Turnhout 1962a) (= CCL 23).
- , *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten Sermones des Maximus Taurinensis = StPatr* 5 (1962b) (= TU 80) 109-116.
- Näf, B., *Senatorisches Standesbewußtsein in spätrömischer Zeit* (Freiburg, Schweiz 1995) (= *Paradosis* 40).
- Nauroy, G., *Le martyre de Laurent dans l'hymnodie et la prédication des IV^e et V^e s. et l'authenticité ambrosienne de l'hymne *Apostolorum supparem* = REAug* 35 (1989) 44-82.
- Navoni, N., „Antiphona ad crucem“. *Contributo alla storia e alla liturgia della Chiesa Milanese nei secoli V-VII = ArAmb* 51 (= *Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana* 12) (1983) 49-226.
- Nazzaro, A. V., *La Vedovanza nel Cristianesimo antico = Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Napoli* 26, NS 14 (1983/84) 103-132.
- Neusner, J., *Judaism in the Matrix of Christianity* (Philadelphia 1986).
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse = Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden hrsg. v. G. Colli / M. Montinari. Bd. 5* (München 1980) 9-243.
- Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion 2: Die hellenistische und römische Zeit* (München 1988) (= HAW 5,2).
- Nobis, H., *Art. Buch der Natur = HWP* 1 (1971) 957-959.
- Noethlichs, K. L., *Beamtentum und Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike* (Wiesbaden 1981).
- , *Art. Heidenverfolgung = RAC* 13 (1986) 1149-1190.
- Norden, E., *Die antike Kunstprosa. Vom 6. Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance 2* (Stuttgart 1983) (ND der Ausgabe Berlin 1918).
- Norelli, E., *Situation des apocryphes pétriniens = Apocrypha. Le champs des apocryphes 2: La fable apocryphe 2* (Brüssel 1991) 31-84.
- Noy, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul* (Rom 1993).
- Nußbaum, O., *Die große Traube Christus = JAC* 6 (1963) 136-143.
- , *Art. Geleit = RAC* 9 (1976) 908-1049.
- Oberhelman, S. M., *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature. Prose Rhythm, Oratorical Style and Preaching in the Works of Ambrose, Jerome, and Augustine* (Atlanta 1991) (= *American Classical Studies* 26).
- Olivar, A., *La duración de la predicación antigua = Liturgica* 3 (1966) 143-184.
- , *Preparación e improvisación en la predicación patristica = Kyriakon. FS Quasten* 2 (Münster 1970) 736-767.
- , *Quelques remarques historiques sur la prédication comme action liturgique dans l'église ancienne = Mélanges liturgiques offerts au Dom Bernard Botte de l'Abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale* (4 juin 1972) (Louvain 1972) 429-443.
- , *La predicación cristiana antigua* (Barcelona 1991) (= *Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía* 189).

- , *Es auténtico el sermón 218 di San Agustín?* = *Augustinianum* 32 (1992) 369-384.
- Olivero, E., *Architettura preromanica e romanica nell'archidiocesi di Torino* (Turin 1941).
- Onasch, K., *Kunst und Liturgie der Ostkirche* (Wien u.a. 1981).
- Ong, W. J., *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes* (Opladen 1987, ND 1990) 42-61.
- Oppelt, Ilona, *Art. Esel* = *RAC* 6 (1966) 564-595.
- / Speyer, W., *Art. Barbar I.C. Christlich* = *RAC Suppl.1*, Lief. 5/6 (1992) 846-895.
- Orselli, Alba Maria, *L'idea di città e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana* (Bologna 1965) (= *StRic.NF* 12).
- , *Santi e città. Santi e demoni urbani fra tardoantico e alto medioevo* = *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, secoli V-XI*, 7-13 aprile 1988 (Spoleto 1989) 2 (= *Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 36,2) 783-830.
- Padovese, L., *La dottrina ecclesiologica di Zeno da Verona* = *Laurentianum* 2 (1979) 247-273.
- , *La dottrina sociale di Massimo da Torino* = *Laurentianum* 2 (1981) 149-202.
- , *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo* (Rom 1983) (= *Studi e ricerche* 8).
- , *Intolleranza e libertà religiosa nel IV secolo. Alcune considerazioni* = *Laurentianum* 33 (1992) 579-590.
- Pakter, W., *Early Western Church Law and the Jews* = H. W. Attridge / G. Hata (Hgg.), *Eusebius, Christianity and Judaism* (Leiden / New York / Köln 1992) (= *Studia Post-Biblica* 42) 714-735.
- Palanca, L., *The Prose Rhythm and Gorgianic figures in the sermons of St. Zeno of Verona* (Diss. Washington D.C. 1970).
- Palanque, J.-R., *Saint Ambroise et l'Empire Romain, Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle* (Paris 1933).
- , *Les dissensions des Églises des Gaules à la fin du IV^e siècle et la date du concile de Turin* = *Revue d'histoire de l'Église de France* 21 (1935) 481-501.
- Palmer, Anne-Marie, *Prudentius on the Martyrs* (Oxford 1989).
- Paredi, I., *I prefazi ambrosiani* (München 1937) (= *Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore* IV 25).
- Paredi, A., *La liturgia di S. Ambrogio* = *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita* (Mailand 1940) 126-148.
- Parrish, D., [Rezension zu Salzmann 1990] = *Antiquité Tardive* 2 (1994) 295-298.
- Paschoud, F., *Roma aeterna* (Roma 1967).
- , *L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens* = *Cristianesimo nella storia* 11 (1990) 545-578.
- Pasini, C., *Art. Massimo II di Torino* = *DCA* 4 (1990) 2110-2112.
- Patriossi, L., *Studi su Augusta Taurinorum* 1) *Configurazione economica dell'ager* 2) *Struttura amministrativa e sociale della colonia* = *Rendiconti dell'Istituto lombardo di Scienze e Lettere* 105 (1971) 281-319.
- PWK *Register der Nachträge und Supplemente* (München 1980).
- Pax, E., *Art. Epiphanie* = *RAC* 5 (1962) 832-909.
- Payr, Th., *Art. Enkomium* = *RAC* 5 (1962) 332-343.
- Pellegrino, M., *Eucaristia e martirio in San Cipriano* = *Convivium dominicum. Studi sull'Eucaristia dei padri della chiesa antica e miscellanea patristica* (Catania 1959) 133-150.
- , *La tipologia battesimale in San Massimo di Torino. L'incontro con la samaritana e le nozze di Cana* = *RSLR* 2 (1965) 260-268.

- , *La fede di Pietro secondo i Padri della chiesa* = *Petrus et Paulus Martyres. Commemorazione del XIX centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo* (Mailand 1969) 1-30.
- , *Martiri e martirio in S. Massimo di Torino* = *RSLR* 17 (1981) 169-192.
- , *La preghiera in San Massimo di Torino* = *M. Pellegrino u.a. (Hgg.), Gesù, il Signore. Riflessioni e scelte pastorali. Miscellanea in onore del Cardinale Anastasio B. Ballestrero, Arcivescovo di Torino* (Rom 1983) 15-23.
- Pépin, J., *Mythe et Allégorie* (Paris 1958).
- Peri, V., *Lo stato degli studi intorno all'origine della Quaresima* = *Aevum* 34 (1960) 525-555.
- , *La cronologia delle lettere festali di sant'Atanasio e la Quaresima* = *Aevum* 35 (1961) 28-86.
- Perogalli, C., *Art. Lorenzo Maggiore, basilica di S.* = *DCA* 4 (1990) 1775-1781.
- Pétit, F., *Sur les catéchèses post-baptismales de saint Ambroise. A propos de „De sacramentis“ IV,29* = *Revue bénédictine* 68 (1958) 256-265.
- Pétre, H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* = *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 27 (1948) 118-126 und 326-329.
- Petrucione, J., *The Martyr Death as Sacrifice: Prudentius, Peristephanon 4.9-72* = *VigChr* 49 (1995) 245-257.
- Pettersen, A., *'To flee or not to flee'. An Assessment of Athanasius's De fuga sua* = *W. J. Sheils (Hg.), Persecution and Toleration. Papers read at the twenty-second summer meeting and the twenty-third winter meeting of the Ecclesiastical History Society* (Oxford 1984) 29-41.
- Pfitzner, V. C., *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* (Leiden 1967) (= *Novum Testamentum Suppl.* 16).
- Picard, J.-Ch., *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle* (Rom 1988) (= *BEFAR* 268).
- Pietri, Ch., *Concordia apostolorum et renovatio Urbis* = *MEFR* 73 (1961) 275-322.
- , *Le serment du soldat chrétien. Les épisodes de la militia Christi sur les sarcophages* = *MEFR* 74 (1962) 649-664.
- , *Roma Christiana. Recherches sur l'Églises de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (Rom 1976) (= *BEFAR* 224) (zwei Bände mit durchlaufender Seitenzählung).
- , *Art. Gennadius von Marseille* = *TRE* 12 (1984a) 376-378.
- , *Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne, IV-VIe s.* = *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen-âge* (Paris 1984b) 63-97.
- , *Epigraphie et culture. L'évolution de l'éloge funéraire dans les textes de l'occident chrétien (IIIe-VIe siècle)* = *Le trasformazioni della cultura nella tarda Antichità. Atti del convegno tenuto a Catania* (Rom 1985) 157-183.
- , *L'Église: les saints et leur communion. Patristique et spiritualité contemporaine* = *Les quatre fleuves. Cahiers de recherches et de réflexion religieuses* 25-26 (1989/90) 63-116 (= *Charles Pietri historien et chrétien* [Paris 1992] 163-216).
- Pietri, L., *Loca sancta. La géographie de la sainteté dans l'hagiographie gauloise (IVe-Ve siècle)* = *S. Boesch Gaiano / L. Scaraffia (Hgg.), Luoghi sacri e spazi della santità* (Turin 1990) 23-35.
- Pincherle, A., *Un sermone donatista attribuito a S. Ottato di Mileve* = *Bilychnis* 22 (1923) 134-148.
- Piredda, Anna-Maria, *La „riconciliazione“ in Ambrogio die Milano* = *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* 9: *Conversione. Ritorno. Riconciliazione* (Rom 1995) 243-261.

- Pizzolato, L. F., Studi sull'esegesi agostiniana = RSLR 4 (1968) 338-357 u. 503-548.
 Plinval, G. de, Pélage, ses écrits, sa vie, et sa réforme (Lausanne 1943).
 Pöhlmann, E., Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur I. Altertum (Darmstadt 1994).
 Pollastri, Alessandra, Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell'Ambrosiaster ad alcuni passi Paolini = Studi Storici Religiosi 4 (1980) 313-327.
 Polonio, V. / Varnier, G. B., Art. Gênes II. Le diocèse III. Liste des évêques = DACL 20 (1984) 403f.
 Pontet, M., L'exégèse de saint Augustin prédicateur (Paris 1945).
 Popa, I., Omiliile baptizmale ale sfințului Maxim de Turin = Studii teologice 24 (1972) 103-113.
 Poque, Susanne, La langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïque (Paris 1984).
 —, L'imaginaire d'un prédicateur chrétien du Ve siècle = NRTh 107 (1985) 867-878.
 Potter, T. W., Das römische Italien (Stuttgart 1992).
 Poupon, G., Les 'Actes de Pierre' et leur remaniement = ANRW 2,25,6 (Berlin / New York 1988) 4363-4383.
 Prestel, P., Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in „*De doctrina christiana*“ (Frankfurt a.M. u.a. 1992).
 Pricoco, S., Storia letteraria e storia ecclesiastica. Dal „De viris illustribus“ di Gennadio a Gennadio (Catania 1979).
 —, Gennadio di Marsiglia = DPAC 2 (1983) 1450f.
 —, *Militia Christi* nelle regole monastiche latine = G. A. Privitera (Hg.), *Paideia christiana*. Studi in onore di Mario Naldini (Rom 1994) (= Scritti in onore 2) 547-558.
 Prieur, J., La province romaine des Alpes Cottiennes (Ville-urbanne 1968).
 Puerari: s. Mariani Puerari.
 Quasten, J., Sobria ebrietas in Ambrosius De sacramentis. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage = Miscellanea Liturgica. FS Leo C. Mohlberg. Bd.1 (Rom 1948) (= BEL 22) 117-125.
 Rabello, A., The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire = ANRW 2,13 (1980) 662-762.
 Raffa, V., Lectiones hagiographicae in liturgia occidentali = EL 69 (1955) 25-30.
 Rahner, H., Odysseus am Mastbaum = ZKTh 65 (1941) 123-152.
 —, Das Meer der Welt = Ebd. 66 (1942a) 89-118.
 —, Das Schiff aus Holz. Schiffskataloge der patristischen Literatur = Ebd. 66 (1942b) 196-227 und 67 (1943) 1-21.
 —, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Mit 11 Abbildungen und einem Geleit- und Schlüsselwort von Alfons Rosenberg (Freiburg/Basel/Wien 1992).
 Ramin, J. / Veyne, P., Droit romain et société. Les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire = Historia 30 (1981) 472-497.
 Ramos-Regidor, J., Signo y Poder. A propósito de la exégesis patristica de Jn 2,1-11 (Turin 1966) (= Biblioteca del „Salesianum“ 73).
 Ramsey, B., Almsgiving in the Latin Church. The Late Fourth and Early Fifth Centuries = Theological Studies 43 (1982) 226-259.
 —, The Sermones of St. Maximus of Turin. Annotated Translation (Mahwah, New Jersey 1989) (= ACW 50).
 Reichert, E., Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar (Diss. Hamburg 1990).
 Reicke, B., Jahresfeier und Zeitenwende im Judentum und Christentum der Antike = ThQ 150 (1970) 321-334.

- Reynolds, J. / Tannenbaum, R., *Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary* (Cambridge 1987).
- Riley, H. M., *Christian Initiation. A comparative study of the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (Washington 1974) (= The Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity 17).
- Rocchetta, C., *Sacramentaria fondamentale. Dal „Mysterion“ al „sacramentum“* (Bologna ²1990) (= Corso di teologia sistematica 8).
- Roda, S., *Religiosità popolare nell'Italia nord-occidentale attraverso le epigrafi cristiane nei secoli IV-VI* = *Augustinianum* 21 (1981) (*Religiosità popolare nel cristianesimo antico*) 243-257.
- Rogger, I., *Contrasto di opinioni su un martirio singolare. Il caso di Anaunia del 29 maggio 397* = *I martiri della Val di Non a la reazione pagana alla fine del IV secolo. Atti del convegno tenuto al Trento il 27-28 marzo 1984* (Bologna 1985a) (= Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento 9) 135-148.
- , *Problemi filologici relativi alle due lettere di s. Vigilio* = *Ebd.* (1985b) 149-150.
- Roll, Susan K., *Toward the Origins of Christmas* (Kampen 1995) (= *Liturgia Condemna* 5).
- Romero Pose, E., *Ticonio y el sermón In natali sanctorum Innocentium* (*Exégesis de Mt 2*) = *Gregorianum* 60 (1979) 513-544.
- Rondet, H., *Richesse et pauvreté dans la prédication de s. Augustin* = *RAM* 30 (1954) 193-231.
- Rondolino, F., *Il „Praetorium di Torino“* = *Atti della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti* 11 (1929) 61-80.
- Rordorf, W., *La „diaconie“ des martyrs selon Origène* = J. Fontaine / Ch. Kannengiesser (Hgg.), *Epektasis. Mélanges J. Daniélou* (Paris 1972) 395-402.
- Rosenberg, B. A., *The complexity of oral tradition* = *Oral Tradition* 2 (1987) 80-92.
- Rossetto, Giuseppina, *La testimonianza liturgica di Massimo I Vescovo di Torino* = *Archivio Ambrosiano* 18 (1970) (= *Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana* 1) 158-203.
- Ruether, Rosemary R., *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism* (Minneapolis 1974).
- Rugullis, S., *Die Barbaren in den spätrömischen Gesetzen. Eine Untersuchung des Terminus barbarus* (Frankfurt a.M. u.a. 1992) (= *Europäische Hochschulschriften* III 513).
- Ruggini (später: Cracco Ruggini), Lellia, *Ebrei e Orientali nell'Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo dopo Cristo* = *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 25 (1959) 186-307.
- , *Economia e società nell'„Italia Annonaria“. Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo dopo Cristo* (Mailand 1961).
- Rutgers, L. V., *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden / New York / Köln 1995) (= *Religions in the Graeco-Roman World* 126).
- Sachot, M., *Art. Homilie* = *RAC* 16 (1994) 148-175.
- Sáenz, A., *La celebración de los misterios en los sermones de S. Máximo de Turín.* = *Stromata* [San Miguel, Argentinien] 25 (1969) 351-411 = *La celebración de los misterios en los sermones de S. Máximo de Turín. Excerptum ex dissertatione ad Lauream in Pontificio Instituto Liturgico Pontificii Athenaei S. Anselmi de Urbe assequendam conscripta* (Buenos Aires 1970).
- , *El misterio de la Navidad en los sermones de San Máximo de Turín* = *Stromata* 27 (1971) 61-103.

- , El misterio de la Epifanía en los sermones de San Máximo de Turín = *Stromata* 28 (1972) 371-417.
- , Pasión y Muerte de Cristo en los sermones de San Máximo de Turín = Mikael [Revista del Seminario de Paraña, Argentina] 12 (1976) 101-119.
- , Art. Maxime de Turin = *DSp* 10 (1980) 852-856.
- , El misterio de la Cuaresma en los sermones de San Máximo de Turín = Mikael 25 (1981) 7-44.
- , Los misterios gloriosos de Cristo en los Sermones de San Máximo de Turín = Mikael 26 (1981) 13-52.
- , La celebración de los misterios en los sermones de S. Máximo de Turín (Paraña, Argentinien 1983).
- Saint-Roch, P., La pénitence dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Grégoire le Grand (Rom 1991) (= *Studi di antichità cristiana* 46).
- Salzmann, Michèle-Renée, On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity (Berkeley 1990) (= *The Transformation of the Classical Heritage* 17).
- , The evidence for the conversion of the Roman Empire to Christianity in book 16 of the Theodosian Code = *Historia* 42 (1993) 362-378.
- Sanders, G. M., Art. Gallos = *RAC* 8 (1972) 984-1034.
- Santagata, G., Art. Susanna II. Iconografia = *DPAC* 2 (1983) 3337-3338.
- Santos Otero, A. de, Jüngere Apostelakten = Schneemelcher, W. (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen ⁵1989) 381-398.
- Sauser, E., Die Tunika Christi in der Exegese der Kirchenväter = *TThZ* 104 (1995) 81-105.
- Savio, F., Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. II Piemonte (Turin 1898).
- Saxer, V., Saint Augustin. L'année liturgique (Paris 1980).
- , Art. Ascensione = *DPAC* 1 (1983) 388.
- Schäferdiek, K., Art. Germanenmission = *RAC* 10 (1978) 492-548.
- Schäublin, Ch., Zum paganen Umfeld der christlichen Predigt = Mühlenberg, E. / Van Oort, J. (Hgg.), *Predigt in der Alten Kirche* (Kampen 1994) 25-49.
- Schank, G. / Schoenthal, G., *Gesprochene Sprache* (Tübingen ²1983) (= *Germanistische Arbeitshefte* 18).
- Schelkle, K. H., Art. Bruder = *RAC* 2 (1954) 631-640.
- , Art. Bruder = *LThK*² 2 (1958) 713f.
- Schlosser, H., Die Daniel-Susanna-Erzählung in Bild und Literatur der christlichen Frühzeit = *Römisches Österreich Suppl.* 30 (1965) 243-249.
- Schmidt-Lauber, H.-Ch., Art. Himmelfahrtsfest = *TRE* 15 (1986) 341-344.
- Schmitz, J., Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius (+ 397) (Köln/Bonn 1975) (= *Theophaneia* 25).
- , Ambrosius. De sacramentis – De mysteriis. Einleitung, Übersetzung, Kommentar (Freiburg u.a., 1990) (= *Fontes Christiani* 3).
- Schneemelcher, W., Die Epistula encyclica des Athanasius = Ders., *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*, hg. v. W. Bienert u. K. Schäferdiek (Thessaloniki 1974) 290-337.
- , Paulusakten = Ders. (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen ⁵1989a) 193-242.
- , Petrusakten = Ebd. (⁵1989b) 243-288.
- Schneider, C., *Geistesgeschichte des antiken Christentums* 1 (München 1954).

- Schwarte, K.-H., Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre (Bonn 1966) (= *Antiquitas* I 12).
- Schweizer, Ch., Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten zum sechsten Jahrhundert (Bern 1991) (= *EH* 53, 479).
- Scorza Barcellona, F., L'interpretazione dei doni dei Magi nel sermone natalizio di (Ps.) Ottato di Milevi = *SSRel* 2 (1978) 129-149.
- Scullard, H. H., Römische Feste. Kalender und Kult (Mainz 1985) (= *Kulturgeschichte der antiken Welt* 25).
- Seaver, J. E., Persecution of the Jews in the Roman Empire 410-438 (University of Kansas 1952).
- Seeck, O., Regesten der Kaiser und der Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit (Stuttgart 1919, ND Frankfurt a. M. 1984).
- Seeliger, R., *Palai martyres*. Die drei Jünglinge im Feuerofen als Typus in der spätantiken Kunst, Liturgie und patristischen Literatur. Mit einigen Hinweisen zur Hermeneutik der christlichen Archäologie = H. Becker / R. Kaczynski (Hgg.), *Liturgie und Dichtung* 2 (St. Ottilien 1983) (= *Pietas Liturgica* 2) 257-334.
- Selb, W., Art. Erbrecht (Nachtrag zu *RAC* 5, 1070) = *JAC* 14 (1971) 170-184.
- , Zur Christianisierung des Eherechts = D. Simon (Hg.), *Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter* (München 1992) (= *Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquium* 22) 1-14.
- Sevenster, J. N., *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* (Leiden 1975).
- Severino Polica, G., *Cultura ecclesiastica e culture subalterne*. Rileggendo alcuni saggi di H. Grundmann = *Studi storici* 23 (1982) 137-166.
- Shaw, B. D., *The Family in Late Antiquity. The Experience of Augustine* = *Past and Present* 115 (1987) 21-38.
- Siebold, M., *Das Asylrecht der römischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung seiner Entwicklung auf germanischem Boden* (Münster 1930) (= *Universitas-Archiv. Historische Abteilung* 4).
- Siebert, F., Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, „Über Jona“, „Über Simson“ und „Über die Gottesbezeichnung ‚wohltätig verzehrendes Feuer‘“ 1 (Tübingen 1980) (= *WUNT* 20); 2 (1992) (= *WUNT* 61).
- Simon, M., *Vetus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)* (Paris 1964) (= *Bibliothèque des Écoles Française d'Athènes et de Rome* 167).
- Simonetti, M., L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra romani e barbari = *Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo da Teodosio a San Gergorio Magno. Convegno Internazionale. Roma, 25-28 maggio 1977* (Rom 1980) (= *Atti dei Convegni Lincei* 45) 367-379.
- Sironi, E. M., *Dall'Oriente in Occidente. I santi Sisinio, Martirio e Alessandro martiri in Anania* (Sanzano 1989).
- Smitmans, A., *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute* (Tübingen 1966) (= *Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese* 6).
- Soden, H. von, Art. *Adelphos* = *ThWNT* 1 (1933, ND 1990) 144-146.
- Söding, Th. / Häring, S., Art. *Bruder* = *LThK*³ 2 (1994) 710f.
- Sordi, Marta, *La concezione politica di Ambrogio* = G. Bonamente / A. Nestori (Hg.), *I cristiani e l'impero nel IV secolo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico. Atti del convegno, Macerata 17-18 dicembre 1987* (Macerata 1988).

- (= Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata 47 = Atti di Convegni 9) 143-154.
- Sotinel, Claire, Art. Maximus von Turin = TRE 22 (1992) 304-307.
- Sotomayor, M., San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonios de la tradición cristiana sobre san Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto (Granada 1962) (= Biblioteca Teológica Granadina 5).
- Sottocornola, F., L'anno liturgico nei sermoni di Pietri Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica (Cesena 1973) (= Studia Ravennatensia 1).
- Speller, Lydia A., A note on Eusebius of Vercelli and the Council of Milan = JThS.NS 36 (1985) 157-165.
- Spinelli, L., Maria nei Sermoni di S. Massimo vescovo di Torino (Vicenza 1983).
- Spinelli, M., „Fraternitas Christi“ e „Fraternitas Sanguinis“ in Massimo di Torino = F. Vattioni (Hg.), Atti della Settimana „Sangue e antropologia nella letteratura cristiana“. Roma, 29 novembre – 4 dicembre 1982. 3 (Rom 1983) (= Centro Studi Sanguinis Christi 3) 1321-1328.
- Stemberger, G., Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius (München 1987).
- Stern, H., Le calendrier de 354. Étude sur son textes et ses illustrations (Paris 1953).
- Stommel, E., Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum = Münchner Theologische Zeitschrift 3 (1952) 17-32.
- , Bischofsstuhl und hoher Thron = JAC 1 (1958) 52-78.
- Storoni Mazzolani, L., Ambrogio vescovo. Chiesa e impero nel IV secolo (Mailand 1992) (= Il cammeo 229).
- Stramare, T., Art. Giovanni Battista III. Culto, Santuari e Feste = BSS 6 (1965) 606-610.
- Straw, Carole E., Augustine as Pastoral Theologian. The Exegesis of the Parable of the Field and the Threshing Floor = Augustinian Studies 14 (1983) 129-151.
- Studer, B., Spätantike lateinische Übertragungen griechischer christlicher Themen und Texte = Salzburger Studien zur Philosophie 9 (1971) 179-195.
- , Scrittori dell'Italia fino a Papa Leone I Magno = A. di Berardino (Hg.), Patrologia III. Dal concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini (Rom 1978) 535-580.
- , Delectare et prodesse. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese = Memorial J. Gribomont (Rom 1988) 555-581.
- , „Delectare et prodesse“, ein exegetisch-homiletisches Prinzip bei Augustinus = A. Zumkeller (Hg.), Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag (Würzburg 1989) (= Cassiciacum 40) 497-513.
- , Zum Triduum Sacrum bei Augustinus von Hippo = I. Scicolone (Hg.), La Celebrazione del Triduo Pasquale. Anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 Maggio 1988 (Rom 1990) (= Studia Anselmiana 102) 273-286.
- , La teologia nella chiesa imperiale = Ders. / A. di Berardino (Hgg.), Storia della Teologia 1. Epoca Patristica (Casale Monferrato 1993) 307-501.
- , L'esegesi doppia in Origene = Annali di storia dell'esegesi 10 (1993a) 427-437.
- , Der christliche Gottesdienst, eine Mysterienfeier? = I. Scicolone (Hg.), L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli. Atti de IV Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6-10 Maggio 1991 (Rom 1993b) (= Studia Anselmiana 113 = Analecta Liturgica 19) 27-45.
- Stüben, J., Das Heidentum im Spiegel von Heilsgeschichte und Gesetz. Ein Versuch über das Bild der Paganitas im Werk des Ambrosiaster (Diss. Hamburg 1990).
- Stuiber, A., Art. Geschenk = RAC 10 (1978) 685-703.

- Stump, E., *Boethius's De topicis differentis* (Ithaca – London 1978).
- Stutzinger, D., *Der Adventus des Kaisers und der Einzug Christi in Jerusalem = „Spätantike und frühes Christentum“*. Katalog der Ausstellung, Frankfurt 16.12.1983-11.3.1984 (Frankfurt a.M. 1983) 284-307.
- , [Begleittext zum *Madriker Silber-Missorium*] = Ebd. 645-647.
- Svennung, J., *Anredeformen. Vergleichende Forschungen zur indirekten Anrede in der dritten Person und zum Nominativ für den Vokativ* (Uppsala/Wiesbaden/Lund 1958) (= *Acta Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis* 42).
- Szlezák, Th. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin / New York 1985).
- , „Platon lesen“ (Stuttgart 1993) (= *Legenda* 1).
- Szumaska, Danuta, *O problematyce moralnej w kazaniach Maksyma z Turynu = Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 20 (1973) 165-177 (Ebd. 177: französisches *Resümee*).
- Tabacco, G., *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV* (Turin 1950).
- Talley, Th. J., *The Origins of the Liturgical Year* (New York 1986).
- , *The Origin of Lent at Alexandria* = Ders., *Worship: Reforming Tradition* (Washington DC 1990) 87-112 (ND aus *StPatr* 17,2 [1982] 594-612).
- , *The Feast of All Saints* = ebd. (1990a) 113-123.
- Tavano, S., *Riflessioni sulle „memorie“ dei martiri aquileiesi = Il Santo. Rivista Antoniana di Storia, Dottrina, Arte* 24,2 (1984) 342-354.
- Teitler, H. C., „Notarii“ and „Exceptores“. *An inquiry into the role and significance of shorthand writers and ecclesiastical bureaucracy of the Roman Empire (from the early principate to c. 450 A.D.)* (Amsterdam 1985).
- Testini, P. u.a., *La Cattedrale in Italia: Schede*, Milano = *Actes du XI Congrès International d'Architecture Chrétienne* (Rom 1989) (= *CEFR* 123) 217-221 (eine Bibliographie).
- Thesaurus Linguae Latinae* Iff (Leipzig 1900ff).
- Thraede, K., *Art. Exorzismus* = *RAC* 7 (1969) 44-117.
- , *Rom und die Märtyrer in Prudentius, Peristephanon II,1-20 = Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink* (Amsterdam 1973) 317-328.
- Thüsing, W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1960) (= *Neutestamentliche Abhandlungen* 21, Heft 1/2).
- Thyen, H., *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie* (Göttingen 1955) (= *FRLANT* 65, NF 47).
- Tkacz, C. B., *The Seven Maccabees, the three Hebrews and a Newly Discovered Sermon of St. Augustine* (Mayence 50) = *REAug* 41 (1995) 59-78.
- Toesca, P., *Vicende di un'antica chiesa di Torino. Scavi e scoperte* = *Bollettino d'Arte* 4 (1910) 1-16.
- Trettel, G., „Mysterium“ e „sacramentum“ in san Cromazio (Trieste 1979) (= *Centro di Studi Storico-Cristiani del Friuli, Venezia-Giulia* 5).
- Trombley, F. R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Bd. 2 (Leiden 1994) (= *Religions in the Graeco-Roman World* 115/2).
- Truzzi, C., *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410 ca.)* (Brescia 1985) (= *Testi e ricerche di Scienze religiose* 22).
- Ueding, L., *Art. Eusebius v. Vercelli* = *LThK*² 3 (1959) 1200.
- Ulrich, J., *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* (Berlin / New York 1994) (= *PTS* 39).
- Urner, H., *Die außerbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst. Ihre Vorgeschichte und Geschichte bis zur Zeit Augustins* (Göttingen 1952) (= *Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung* 6).

- Uthemann, K.-H., Bemerkungen zu Augustins Auffassung der Predigt. Signal einer kulturellen Wende = *Augustinianum* 36 (1996) 147-181.
- Van Banning, J., *Opus imperfectum in Matthaeum. Praefatio* (Turnhout 1988) (= CCL 87B).
- Van Berchem, D., *Le Martyre de la Légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende* (Basel 1956) (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 8).
- Van der Meer, F., *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters* (München 1983).
- Vanderspoel, J., *Claudian, Christ and the Saints* = *CQ:NS* 36 (1986) 244-255.
- Van Oort, J., *Augustine's Letters to Firmus 1A* and 2* and the Purpose of the De civitate Dei* = *StPatr* 27 (1993) 417-423.
- Vian, G. M., *Predicazione ed esegesi nell'arianesimo latino. La raccolta di Verona* = *ASEs* 11 (1994) 533-544.
- Villa, E., *Il culto degli apostoli nell'Italia settentrionale alla fine del IV secolo* = *Ambrosius* 33 (1957) 245-264.
- La Villa romana di Casaletto. Risultati e problemi di uno scavo in corso nel territorio di Augusta Taurinorum* (Torino 1977).
- Villain, M., *Rufin d'Aquilée et l'histoire ecclésiastique* = *RSR* 33 (1946) 164-210.
- Visentin, P., „*Christus ipse est sacramentum*“ in S. Massimo di Torino = *Ders., Culmen et fons. Raccolta di studi di Liturgia e Spiritualità* 2 (Padua 1987) 45-65 (ND aus: *Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza il cardinale Giacomo Lercaro* 2 [Rom 1967] 27-51).
- Vittinghoff, F., *Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike* = *Historische Zeitschrift* 198 (1964) 529-574.
- Vogt, H. J., *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* (Bonn 1968) (= *Theophaneia* 20).
- Vogt, J., *Kaiser Julian und das Judentum* (Leipzig 1939).
- Vogt, J., *Die kaiserliche Politik und die christliche Mission im 4. und 5. Jahrhundert* = H. Frohnes / U. W. Knorr (Hgg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* (München 1974) 166-188.
- Vouaux, L., *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes* (Paris 1913).
- Wachtel, A., *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus* (Bonn 1960) (= *Bonner Historische Forschungen* 17).
- Wallace-Hadrill, A. (Hg.), *Patronage in Roman Society* (London 1989).
- Walzer, R., *Galen on Christians and Jews* (London 1949).
- Ward-Perkins, B., *From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Building in Northern and Central Italy AD 300-850* (Oxford 1984).
- Wataghin Cantino, Gisella, *La cattedrale paleocristiana di Torino* = *Atti del IV Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Reggio Calabria 1974* (Viella/Rom 1978) 29-35.
- , *Problemi e prospettive dell'archeologia cristiana in Piemonte* = *Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana. Torino – Valle di Susa – Cuneo – Asti – Valle d'Aosta – Novara. 22-29 settembre 1979. I* (Viella/Rom 1982) 67-81.
- Wendebourg, Dorothea, *Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem* = *ZKG* 98 (1987) 295-320.
- Wenger, L., *Art. Asylrecht* = *RAC* 1 (1950) 836-844.
- Wessel, K., *Art. Elias* = *RAC* 4 (1959) 1141-1163.
- Whittaker, C. R., *Circe's Pigs. From Slavery to Serfdom in the Later Roman World* = *Slavery and Abolition* 8 (1987) 88-101.
- Wilken, R. L., *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century* (Berkeley/Los Angeles/London 1983).

- Will, E. / Orrieux, C., „Prosélytisme juif“? Histoire d'une erreur (Paris 1992) (= Histoire 11).
- Williams, D. H., *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflict* (Oxford 1995).
- Wills, L., The form of the sermon in Hellenistic Judaism and early Christianity = *Harvard Theological Review* 77 (1984) 277-299.
- Wischmeyer, W., *Die Epistula Anne ad Senecam. Eine jüdische Missionsschrift des lateinischen Bereichs* = J. van Amersfoort / J. van Oort (Hg.), *Juden und Christen in der Antike* (Kampen 1990) 72-93.
- Wytzes, S., *Ambrosius en de Joden* = *KeTh* 37 (1986) 2-20.
- Zanetti, U., [Rezension zu Sironi 1989] = *AnBoll* 110 (1992) 420-421.
- Zangara, Vincenzo, I sermoni di Massimo di Torino nel dies natalis dei ss. Pietro e Paolo = *Cahiers de Biblia Patristica* 3 (1991) 107-138.
- , I „mandata“ divini nella predicazione di Massimo di Torino = *ASEs* 9/2 (1992) 493-518.
- , Intorno alla *collectio antiqua* dei sermoni di Massimo di Torino = *REAug* 40 (1994) 435-451.
- Zecchini, G., S. Ambrogio e le origini del motivo della vittoria incruenta = *RSCI* 38 (1984) 391-404.
- Zelzer, M., Zum Osterfestbrief des heiligen Ambrosius und zur römischen Osterfestberechnung des 4. Jahrhunderts = *WSt.NF* 12 (1978) 187-204.
- Zilliacus, H., Untersuchungen zu den abstrakten Anredeformen und Höflichkeitsformeln im Griechischen (Helsingfors 1949).
- , Anredeformen (Nachtrag zum RAC) = *JAC* 7 (1964) 167-182.
- Zundel, E., *Clavis Quintiliana. Quintilians „Institutio oratoria* (Ausbildung des Redners)‘ aufgeschlüsselt nach rhetorischen Begriffen (Darmstadt 1989).
- Zwinggi, A., Der Wortgottesdienst bei Augustinus I. Der Wortgottesdienst in der Eucharistiefeier = *IJ* 20 (1970a) 92-128.
- , Der Wortgottesdienst bei Augustinus II. Der Wortgottesdienst im Stundengebet = *IJ* 20 (1970b) 129-140.
- , Die Perikopenordnung der Osterwoche in Hippo und die Chronologie der Predigten des hl. Augustinus = *Augustiniana* 20 (1970c) 5-34.

REGISTER

I PERSONEN

a. Antike Personen

- Adventus s. Turiner Märtyrer
Alarich 41f, 45, 47n.47, 57n.96, 61n.119
Alexander s. Turiner Märtyrer
Ambrosiaster 8n.42, 26f, 48n.59, 81n.76, 89n.118, 92n.142, 93n.145, 103n.200
Ambrosius v. Mailand 5n.27, 8f, 10n.52, 14n.69.71, 16n.83, 31n.112, 23n.122, 24n.123, 25n.128, 27n.143, 32n.180, 35n.199, 48n.56.59, 49n.61, 50, 56n.88, 62n.124, 63n.131, 72n.21.22, 75, 81n.78, 82, 85n.93, 89n.116, 90n.122, 92n.139, 97, 106n.222, 107n.223, 108n.227, 112n.254, 119n.287, 121n.302, 123n.319.321, 125, 127, 130n.365, 134n.381, 138, 142n.430, 143, 150n.23, 151, 152n.39, 153, 156-159, 160n.95, 161, 163n.114.115.118.119, 164, 165n.133, 176n.193, 178, 189f, 197, 200n.341, 201n.352, 202n.356, 203n.363, 206, 209, 214, 217f, 221n.463, 222, 224n.480, 226n.487, 229, 233, 235n.529, 237n.541.542, 238, 239n.553, 246n.591.594, 247n.599, 256n.652, 257n.659, 259n.670.673.674, 262n.689.690, 269f, 275, 276n.43, 279n.68, 285-287
Ammianus Marcellinus 152n.39
Athanasius 152n.39, 157n.72, 166n.137, 228n.502, 255
Attikos v. Konstantinopel 13n.69
Augustinus IX, 9n.45, 10n.52, 11n.56, 13n.65.69, 14n.71.73, 16n.83, 19n.96, 21n.109.112, 23n.121, 24n.126.127, 25n.131, 27n.144.146, 30, 32n.178, 33-35, 36n.203, 37, 46n.43, 49n.61, 50n.67, 52f, 57n.96, 59, 61n.118.119, 62n.121.125, 64f, 69n.4, 81n.76, 88n.115, 89n.116, 92n.142, 100n.179, 114n.261, 115-117, 120n.298, 123n.316.321, 126, 127n.342.345.346, 133n.377, 134n.381, 149n.21, 150n.24, 154, 160n.89.91, 164n.122, 167n.143, 168, 171, 201n.352, 205f, 216n.440, 218n.451.452, 230n.510, 246f, 252n.630, 255, 257n.659, 268, 270-272, 277n.46, 279n.68, 281n.80, 285f
Ausonius 125n.329
Basilus v. Cäsarea 229, 230n.514
Cäsar 10n.52
Cäsarius v. Arles 14n.69, 26n.138, 30, 33n.190, 125n.329, 151n.32
Cantius, Cantianus, Cantianilla 70n.6, 170, 252-255
Cassian 82n.84
Cassiodor 26n.137
Chromatius v. Aquileia 14n.71, 24n.125, 30n.164, 49n.62, 50, 51n.71, 59, 75n.40, 82, 94, 97n.168, 100n.183, 108n.233, 109n.234, 112, 133n.378, 136n.392.394, 143, 154n.48, 168, 171, 184n.241.243, 223, 228n.501, 229, 244n.582, 262n.688, 275, 287
Cicero 10n.52.55, 22n.116, 23n.118, 35n.199
Claudianus 41n.21, 61f, 63n.132, 102n.191, 278n.60
Coelestin I. v. Rom 26, 209n.408, 210
Cyprian v. Karthago 29n.158, 44n.32, 136n.393, 150, 171, 186n.259, 188f, 236-240, 255, 270
Cyrill v. Jerusalem 13n.69, 24n.127, 143n.435, 221n.463
Damasus I. v. Rom 144, 229f, 257n.659
Diogenes v. Genua 74

- Dracontius 126
 Egeria 34, 168n.152
 Endelechius 69n.3
 Ennodius 243
 Ephräm der Syrer 189n.281, 233
 Epiphanius v. Salamis 154, 189n.281
 Eucherius v. Lyon 3
 Eusebius v. Cäsarea 38n.211, 59
 Eusebius v. Vercelli 71-74, 171
 Exuperantius v. Tortona 71
 Faustus v. Riez 209n.408
 Filastrius v. Brescia 151, 153f, 168, 229
 Fulgentius v. Ruspe 30n.164
 Galen 15n.79
 Gaudentius v. Brescia 3n.21, 8n.41, 13n.67, 14n.71.72, 23f, 32n.178, 49n.62, 50, 51n.71, 75n.40, 91n.129, 97n.168, 108f, 112, 115, 127n.346, 138, 151n.31, 171, 188, 205n.376, 223n.473, 228, 250n.614, 251n.626, 252n.629, 258n.669, 264n.699
 Gennadius v. Marseille 1-4, 13n.69, 24n.127, 171n.163
 Gregor v. Elvira 49n.61, 51n.71, 89n.118, 215n.438
 Gregor v. Nazianz 157n.73
 Gregor v. Nyssa 9n.49, 89n.116, 169n.152, 229f
 Gregor I. v. Rom 36, 257n.659
 Herkules 100
 Hieronymus 15, 19n.96, 35n.199, 48n.56, 50n.67, 67n.149, 71n.17, 81-83, 92n.142, 114n.261, 117n.277, 126, 132, 148n.17, 159, 201n.350, 205, 214n.432, 222, 226n.486, 228n.502, 229, 230n.514, 248n.606, 287
 Hilarius v. Arles 246n.591
 Hilarius v. Poitiers 147n.9, 152n.34, 270
 Hippolyt 189n.280, 213f, 215n.435
 Homer 10n.52, 87f, 213
 Innozenz I. v. Rom 61n.119, 210
 Johannes Chrysostomus 63n.128, 65n.140, 69n.4, 95n.157, 113n.159, 169n.152, 233f, 250
 Johannes der Täufer 148f, 170, 176, 206n.384, 241
 Jordanes 41n.21
 Julian (Kaiser) 107, 138n.405, 152n.39
 Julius I. v. Rom 210n.410.412
 Jupiter 100
 Justinus 48, 213n.427, 216n.440
 Klemens v. Alexandrien 213f, 215n.435.437, 270n.10
 Laktanz 279n.68
 Laurentius 171, 259
 Leo I. v. Rom 24, 26, 30n.167, 150n.24.25, 152n.39, 154, 166n.134.135, 196, 205n.379, 210, 233n.518, 234n.523, 281n.80
 Liberius v. Rom 152n.39
 Livius 64n.133
 Makkabäer 171
 Marcellinus 57n.96
 Marcellinus v. Embrun 73n.26
 Maria XVI, 176-178, 182f, 189f
 Martyrius s. Nonsberger Märtyrer
 Maximus II. v. Turin 2-7, 15n.81, 70n.6, 74n.32, 155, 252n.627
 Melania die Jüngere 65n.138, 114n.261
 Minucius Felix 213n.427, 216n.440
 Nonsberger Märtyrer 5, 80n.67, 101n.190, 102n.194, 116, 170, 249-252
 Octavus s. Turiner Märtyrer
 Origenes 48n.56, 79n.60, 145, 189, 213n.425, 222, 237n.541, 255, 270
 Orosius 3, 41n.21, 46n.43, 57n.96, 58n.104, 59, 61n.118
 Palladius 114n.261, 228n.502
 Pammachius 117, 257n.659
 Paulinus v. Mailand 251
 Paulinus v. Nola 59n.105, 62n.126, 63n.131, 89n.118, 123n.316, 127n.348, 138, 151n.32, 214, 245n.587, 246n.591, 248
 Paulus XVI, 38, 124, 143, 170, 200, 236, 240, 256-265
 Petronius 3
 Petrus XVI, 90, 100, 124, 143, 163, 170, 208, 236n.533, 237n.540, 240, 243n.573, 256-265
 Petrus Chrysologus 14n.71, 24n.125, 30n.162.164, 101n.186, 106n.217, 120n.298, 123n.316, 161, 171
 Philo 222n.471
 Philostorgius 102n.191

- Pilatus 91n.133
 Plato 22n.113
 Plinius 39n.3
 Plinval 115n.261
 Plutarch 179f
 Polykarp v. Smyrna 255
 Possidius 22n.113, 65n.138
 Prudentius 27n.144, 46, 58, 82,
 126n.340, 154n.52, 237n.541,
 259n.671
 Pseudo-Dionysius 273
 Quintilian 10n.52.55, 35
 Quodvultdeus 50n.64, 55n.87,
 58n.99
 Radagaisus 41f, 46, 57n.96, 59, 61,
 66
 Rufinus v. Aquileia 59,
 163n.115.118, 286
 Seneca 36n.207
 Sidonius Apollinarius 125n.330.331
 Simon Magus 260
 Siricius v. Rom 80n.70.71, 156n.67,
 157n.73, 159n.83, 163n.118,
 166n.134.135
 Sisinnius s. Nonsberger Märtyrer
 Socrates Scholasticus 13n.69,
 26n.137, 159n.80
 Solutor s. Turiner Märtyrer
 Sozomenus 26n.137, 41n.21
 Sulpicius Severus 81n.76, 246n.596
 Tacitus 18n.82
 Tertullian 101n.187, 143n.435,
 189n.280, 213n.427, 216n.440, 255
 Theodor v. Mopsvestia 211n.417
 Turiner Märtyrer 34, 71, 171, 240,
 243-248
 Tyconius 151n.32
 Valerian v. Aquileia 287
 Valerian v. Cimele 125n.331
 Varro 141n.425
 Venantius Fortunatus 252n.631,
 253
 Vergil 64n.133, 146n.6
 Victricius v. Rouen 244
 Vigilus v. Trient 249f, 251n.626,
 252
 Zeno v. Verona 9n.49, 13n.67,
 30n.164, 49n.62, 50n.68, 75n.40,
 82n.82, 93n.148, 94, 97, 107n.223,
 108f, 115, 120n.198, 123n.316,
 132n.374, 133n.378, 134n.381,
 171, 228, 239n.548
 Zosimus 41n.21, 61n.119
 Zosimus v. Rom 80n.70.71
- b. Moderne Personen*
 Adnès, P. 208n.397
 Agosti, B. 72n.21
 Alessio, F. 71n.13, 243n.579
 Allen, P. 113n.259
 Alonso-Núñez, J.M. 59n.104
 Anderson, G. 19n.100
 André, J.-M. 146n.4
 Andresen, C. 69n.2
 Arbesmann, R. 63n.128, 167n.143
 Arns, E. 14n.73
 Assandria, G. 70n.11
 Aubineau, M. 270n.8
 Auer, J. 51n.71
 Auerbach, E. 18n.92, 21n.112
 Auf der Maur, H. 145n.1, 146n.8,
 149n.21, 151n.29, 234n.526
 Ausbüttel, F.M. 67n.150
 Avi-Yonah, M. 96n.165, 112n.256
 Baasland, E. 19n.95
 Babut, E.-Chr. 5n.26
 Bachrach, B.S. 96n.159.161.165
 Bagnall, R.S. 156n.70
 Baldovin, J.F. 69n.4
 Ballario, L. 243n.575, 579
 Balogh, J. 22n.116
 Banniard, M. 25n.130
 Bardy, G. 15n.74, 259n.670
 Barocelli, P. 40n.19
 Baron, S. 96n.159
 Barone Adesi, G. 130n.367
 Baronius, C. 2-4
 Baumeister, Th. IX, 72n.22,
 169n.155, 237n.541, 238n.545,
 240n.556, 242n.568.572, 243n.573,
 251n.620, 254n.643
 Baumstark, A. 181n.226
 Baus, K. 73n.25, 108n.226,
 120n.301, 152n.34
 Becker, H.-J. 246n.591
 Becker, H. X, 168n.152
 Bellen, H. 131n.369, 142n.430
 Bendinelli, G. 39n.2, 40n.15.17
 Benna, C.S. 2
 Berger, R. 181n.226
 Berrouard, M.F. 149n.21
 Bertram, G. 225n.485
 Betteli Bergamaschi, M. 223n.473

- Biffi, I. XV, 151n.29
 Billanovich, M.P. 71n.21
 Bischoff, B. 95n.155
 Black II, C.C. 20n.105
 Blanck, H. 22n.116
 Bloch, H. 46n.43
 Blümer, W. 24n.124
 Blum, G.G. 48n.58
 Blumenberg, H. 271n.17
 Blumenkranz, B. 88n.114, 91n.133, 95n.158
 Böcker, O. 149n.21
 Bolgiani, F. 69n.5, 70n.7.11, 71n.19, 72n.22, 74
 Bongiovanni, P. 2, 88n.114
 Bonnardière, A.-M. 172n.172
 Borella, P. 155n.62, 259n.673
 Borri, P.C. 136n.393
 Botermann, H. 95n.155
 Botte, B. 149n.21, 152n.34
 Bradley, K.R. 130n.366
 Bradshaw, P.F. 156f, 165n.132
 Braemer, F. 70n.7
 Brakmann, H. 146n.3, 158n.75
 Brennan, B. 253n.639
 Brown, P. 36n.202, 88n.122, 115n.261, 136n.392, 242n.572, 246n.591.596
 Buchheit, V. 259n.671
 Bury, J.B. 41n.21, 63n.126
 Butterweck, Ch. 255n.648.650.651
 Cabié, R. 166n.134.139, 167, 168n.149, 169n.152.153, 227n.494
 Cagni, G. 249n.612
 Callewaert, C. 86n.99, 158n.76, 160n.90.91.96
 Camelot, Th. 277n.46
 Cameron, A. 18n.92
 Camodeca, G. 129n.356
 Camplani, A. 157n.72, 159n.80
 Cantalamessa, R. 222n.472
 Cantarelli, L. 70n.9, 74n.30
 Capellino, M. 71n.17
 Capelle, W. 19n.95
 Carducci, C. 40n.17
 Carpenter, H.J. 186n.259
 Casartelli Novelli, S. 33n.184.185
 Cashen Conroy, M. 36n.203
 Casiraghi, G. 73n.25
 Casper, E. 152n.39
 Cereti, G. 206n.383
 Cerisola, S. 71n.15, 243n.575
 Chadwick, H. XVI n.13, 57n.97, 258n.668
 Chaffin, Ch. XVI, 5n.26, 65u.140, 69n.5, 74f, 249n.611, 250n.616
 Charlet, J.-L. 153n.40, 155n.57
 Chastagnol, A. 5n.26
 Chavanne, P. 58n.104
 Chavassee, A. 159n.80, 161, 163n.114
 Christie, N.J. 40n.19
 Chuvin, P. 99n.176
 Cibrario, L. 100n.179
 Ciccicarese, M.P. 224n.480
 Cignitti, B. 243n.575
 Coebergh, C. 152n.39
 Cohen, J. 96n.160.161.165
 Colpe, C. 246n.596
 Comeau, M. 53n.75
 Cooke, B. 26n.136
 Coquin, R. 156f
 Corbellini, C. 56n.88
 Corradi, G. 40n.17
 Corrain, C. 253n.635
 Corsini, E. 59n.108
 Countryman, L.W. 138n.404
 Courcelle, P. 41n.21, 47n.47, 58n.99, 62n.126, 248n.606
 Coyle, J.K. 27n.141
 Cracco Ruggini, L. (s.a. Ruggini) 61n.119, 69n.5, 75n.42, 83n.89, 94n.153, 127n.344, 250n.616, 258n.668
 Cresci Marrone, G. 70n.11
 Crovella, E. 71n.16.17
 Cuscito, G. 252, 287n.94
 Daniélou, J. 276n.45
 Dassmann, E. 36n.206, 150n.23, 186n.260, 188n.279, 189n.282, 190n.184, 202n.356, 247n.599, 254n.642.643
 Datema, C. 232n.516
 Dattrino, L. 71n.18, 72n.22.23
 Daut, W. 85n.94, 116n.271
 De Clercq, V.C. 71n.17
 Deferrari, R.J. 10n.52, 14n.71, 23n.121
 Deichmann, F.W. 33n.186
 Dekkers, E. 14n.73, 15n.74
 Delehaye, H. 246n.592, 247n.597, 253n.634
 Dell'Oro, F. 70n.6, 252n.627
 Demandt, A. 2n.5

- De Martino, F. 128n.350
 Demougeot, E. 41n.21, 42n.22, 61n.119
 Den Boeft, J. X
 Den Heijer, J. 157n.72
 Devos, P. 168n.152
 Devoti, D. XVI, 56n.92, 84n.91, 87, 101n.188, 102n.195
 Di Berardino, A. 147n.11
 Diekamp, F. 1n.1
 Diepen, H.M. 211n.417
 Diesner, H.-J. 115n.266
 Diez, E. 108n.227
 Divjak, J. 14n.73
 Dölger, F. 30n.162, 103n.200, 115n.266, 127n.350, 143n.435, 148n.19.20
 Döpp, S. 22n.115
 Dolbeau, F. 15n.80
 Dossi, L. 152n.39
 Duchesne, L. 5n.26, 26n.138, 146n.8
 Ducloux, A. 130n.366
 Dudden, F.H. 123n.321
 Durkheim, É. 134f
 Duval, N. 33n.185
 Duval, Y. 246n.591, 247n.600, 602, 248n.607
 Duval, Y.-M. 63n.128, 65n.140, 142n.431, 152n.39, 236n.538, 259n.670
 Eck, W. 81n.76
 Eckhart, L. 89n.116
 Eisenhut, W. 147n.12, 191n.287
 Emonds, H. 51n.71
 Engberding, H. 149n.21
 Eno, R.B. 50n.64
 Étaix, R. 4n.23, 15n.80, 16, 154n.47, 155n.52, 164n.122, 180n.222, 181n.227
 Eusebi, S. 101n.188.190
 Favez, Ch. 255n.651
 Feder, A. 1n.1
 Feiertag, J.L. 50n.67
 Ferrero, E. 39n.3
 Février, P.A. 70n.7, 73n.26
 Fideler, D.R. 148n.20
 Fiedrowicz, M. 71n.17
 Finkenzeller, J. 274n.22
 Finocchi, S. 40n.14
 Fischer, B. 149n.21
 Fischer, J. 50n.67, 58n.97
 Fitzgerald, A. XVII, 198n.332, 204n.370, 205n.376.377, 206, 208n.395, 209n.407, 210n.414
 Fontaine, J. 151n.32, 283n.84
 Francesconi, G. 275n.30
 Frank, H. 151n.29.30.32, 154n.45, 155n.62
 Frank, I.W. IX
 Frank, K.S. X, 21n.112
 Franz, A. X, 153n.40, 161n.107, 233n.517
 Frawley, W. 36n.201
 Frede, H. 152n.34
 Friend, W.H.C. 80n.68, 206n.383
 Fridh, A. 102n.198
 Friedrich, R. 10n.52
 Fuhrmann, M. 19n.98, 20n.107, 23n.117
 Gaiffier, B. de 172n.172.174, 173n.176, 253n.634
 Gamber, K. 30n.162
 Garusey, P. 124n.327
 Gaudemet, J. 79n.60, 107n.224, 143n.433
 Geerlings, W. 168n.151, 201n.352, 279n.68
 Geffcken, J. 99n.176
 Giet, S. 120n.294
 Glück, A. 14n.71, 23n.121, 188n.278
 Gnlika, Ch. 10n.51
 Godet, P. 71n.17
 Goetz, H.-W. 59n.108
 Gordon, R. 142n.430
 Gori, F. 152n.39, 262n.689
 Goulon, A. 233n.517
 Grasmück, E.L. X
 Graumann, Th. 14n.69, 24n.123, 35n.197, 269
 Gretser, J. 216n.440
 Griffe, E. 5n.26
 Grillmeier, A. 211n.417
 Grossi, V. 163n.114, 197n.324, 199n.335, 281n.80
 Gryson, R. 73n.24, 154n.47, 180n.222
 Guarducci, M. 257n.657
 Guarnieri, C. 144n.437
 Hagendahl, H. 10n.52, 14n.70.71.72, 22n.115, 23n.120.122, 24n.123, 35n.199, 141n.425

- Halsberghe, G.H. 147n.10
 Hamman, A. XIII, 14n.70.73,
 15n.74, 23n.120
 Hammond Bammel, C.P. 15n.74.77
 Harnack, A. von 51n.71
 Harris, W.V. 25n.129, 38n.212
 Hauschild, W.D. 141n.425
 Heggelbacher, O. 8n.42, 9n.49, 74,
 81n.78, 137n.396, 141n.425
 Hein, F. 46n.43
 Heinz, A. 180n.220
 Hiltbrunner, O. 129n.362
 Hoheisel, A. 146n.4
 Horstkotte, H.-J. 121n.302
 Houssain, J. 74n.29
 Huber, W. 223n.474
 Huhn, J. 190n.284, 275n.30
 Humbert, M. 127n.342
 Humbert, J. 10n.52, 23n.118
 Instinsky, H.U. 142n.430
 Jacob, Ch. 34f, 238f, 276n.43
 Janeras, S. 32n.178
 Jorns, K.-P. 145n.1, 146n.8,
 151n.29
 Johanny, R. 239n.548
 Johnson, M. 156n.62, 159n.80
 Jones, A.H.M. 120n.301,
 122n.310.313,
 Jonkers, E.J. 101n.186
 Jounel, P. 234n.526
 Judant, D. 98n.170
 Judge, W.A. 19n.95
 Jungmann, J.A. 181n.226
 Kafka, F. XIII
 Kah, M. 259n.671
 Kannengiesser, Ch. 157n.72
 Kaster, R.A. 69n.1
 Kelly, J.N.D. 163n.118, 186n.259,
 231n.515, 286n.87-89.91
 Kennedy, G.A. 19n.94, 21n.109
 Kirsch, J.P. 237n.542
 Klauser, Th. 264n.701
 Kleberg, T. 91n.129
 Kleinberg, A. 35n.198, 37n.209
 Klock, Ch. 9n.49, 18n.93, 19n.100,
 21n.108
 Knapp, M. 48n.58
 Knox, B.M.W. 22n.116
 Köting, B. 237n.542, 245n.588,
 247n.600, 255n.648, 257n.659
 Krause, J.-U. 44n.29, 96n.163,
 113n.259, 115f, 117n.275.277,
 119n.293, 121n.302, 123n.316,
 124n.327, 125n.330.333,
 126n.336.339, 128n.351-353,
 129n.355.356, 134n.381, 138,
 246n.593
 Krauss, S. 98n.170
 Kretschmar, G. 156n.65, 227n.494
 Kriegbaum, B. 80n.68
 Kulikowski, M.E. 5n.26
 Labriolle, P. de 1n.1
 Lambot, C. 172n.172
 Lamirande, É. 88n.115
 Langenfeldt, H. 131n.369
 Langgärtner, G. XVII
 Lanzoni, F. 73n.27, 243n.580
 Lapointe, G. 171n.164
 Lazzati, G. 10n.52, 14n.71,
 23n.121, 123n.321
 Leclercq, H.u.J. 19n.101, 21n.111,
 25n.135, 31n.168, 34n.193
 Lefèvre, E. 22n.116
 Lemarié, J. 24n.125
 Leonhard, R. 129n.362
 Lewy, H. 238n.548
 Lienhard, J.T. 72n.22.23
 Lizzi, R. XVI, 65n.140, 69n.5,
 83n.89, 141n.423, 143n.436,
 258n.668
 Lohfink, G. 225n.485
 Lohse, B. 59n.108
 Loi, V. 19n.94.95.99, 21n.111,
 199n.335
 Longère, J. 25n.134
 Lord, A.B. 9n.50
 Lumpe, A. 279n.68
 Lundberg, P. 188n.279
 Luneau, A. 48n.59
 Luongo, G. 52n.73
 MacCormack, S. 99n.176, 176n.195
 McDonald, L.M. 95n.154, 96n.165,
 98n.170.172
 McHugh, M.P. 246n.596
 McKnight, S. 95n.155
 MacMullen, R. 97n.165, 124n.327,
 128n.350
 McShane, P.A. 143n.434
 Madec, G. 46n.45
 Maenchen-Helfen, O. 43f
 Maier, H.O. 115n.261
 Malaspina, E. 10n.52, 13n.67,
 21n.112, 23n.18.19, 35n.198,
 273n.21

- Maloney, R.P. 120n.294
 Manfredini, A.D. 130n.367
 Mansuelli, G.A. 70n.7
 Marcone, A. 124n.327
 Marcus, R. 98n.172
 Mariani Puerari, M. XVI, 97n.165,
 98n.170, 112n.256, 151n.29,
 155n.62, 274n.27
 Marichal, R. 149n.21
 Marksches, Ch. 111n.248.249,
 180n.222, 227-229
 Marquardt, J. 129n.362
 Marrou, H.-J. 14n.73, 59n.108
 Marti, H. X
 Martin, A. 156n.70
 Martinez, J.S. 98n.171
 Massi, P. 21n.108, 25n.135
 Mauhart, H. 101n.189.190,
 102n.192.197.198, 103n.200.202,
 125n.333
 May, G. IX
 Mazza, E. 275n.30
 Mazzarino, S. 113n.259
 Mazzolani, L.S. 69n.4
 Meigne, M. 98n.171
 Memoli, A.F. 9n.49, 18n.92,
 21n.108
 Mennella, G. 70n.11
 Menestò, E. 249n.612
 Menis, G.L. 74n.28
 Mercado, L. 39n.2
 Meslin, M. 98n.173, 101n.186,
 125n.334
 Mesnard, M. 253n.634
 Mesot, J. 97n.167, 107n.223
 Meyranesio, G.G. 2
 Michaélidès, J. 274n.22
 Michels, Th. 152n.39
 Millar, F. 96n.161
 Mirabella Roberti, M. 253n.635
 Miraeus, A. 2n.8
 Mochi Onory, S. 134n.381
 Modemann, M. XVII, 158, 274
 Mohrmann, Ch. 10n.52, 14n.71,
 23n.121, 223n.474.274
 Monachino, V. 78n.58
 Monaci Castagno, A. 19n.100
 Monfrin, F. 70n.11
 Montero, S. 61n.119
 Montgolfier, J. de 260n.675
 Montgomery, H. 255n.651
 Morin, G. 14n.71, 23n.121, 147n.9,
 233n.519, 234n.527
 Mrozek, S. 124n.328
 Müller, G.L. 244n.584
 Mumford, L. 69n.4
 Mussner, F. 92n.142
 Mutzenbecher, A. XV, 1f, 4n.23, 8,
 10n.53, 15f, 30n.163, 32n.177,
 72n.22, 154n.54, 166n.139,
 167n.144, 171n.163, 244n.582
 Näf, B. 117n.277
 Nauroy, G. 260n.675
 Nazzaro, A.V. 134n.384
 Neusner, J. 97n.165
 Nietzsche, F. 22n.114
 Nilsson, M.P. 101n.189
 Nobis, H. 271n.17
 Noethlichs, K.L. 123n.316
 Norden, E. 19n.94.95.97, 21n.111
 Nußbaum, O. 89n.116, 176n.195
 Oberhelman, S.M. 21n.112,
 35n.199
 Olivar, A. 8, 12n.64, 13n.67,
 14n.70.73, 23n.120, 24n.123-126,
 25n.135, 26n.138, 29n.158.160,
 30n.162-164, 31n.170, 32n.176-
 178.181, 33n.182.186-189,
 34n.194, 164n.122
 Olivero, E. 33n.183
 Onasch, K. 169n.153
 Ong, W.J. 9n.50
 Oppelt, J. 99n.177
 Orselli, A.M. 246n.591
 Padovese, L. XVI, 4n.25, 49n.62,
 75n.40, 76n.47, 80n.67, 88n.114,
 97n.168, 99n.176, 108n.227,
 113n.258, 123n.322, 128n.350,
 132n.373
 Pakter, W. 96n.163, 98n.171
 Palanca, L. 9n.49
 Palanque, J.-R. 143n.433
 Palmer, A.-M. 172.259n.671
 Paredi, I.u.A. 151n.29, 161n.100,
 172n.174
 Parrish, D. 169n.156
 Paschoud, F. 113n.258, 125n.330
 Pasini, L. 74n.32
 Patriossi, L. 40n.8
 Pax, E. 282n.83
 Payr, Th. 19n.94
 Pellegrino, M. XVI, 63n.131,
 186n.260, 196n.313, 234n.525,
 239n.549, 251n.623, 254n.643,
 256n.653
 Pépin, J. 53n.75

- Peri, V. 157n.72
 Perogalli, L. 259n.674
 Petit, F. 32n.178
 Pétré, H. 136n.392
 Petruccione, J. 237n.541
 Pettersen, A. 255n.651
 Pfitzner, V.C. 51n.71
 Picard, J.-Ch. 72n.22, 259n.672
 Pietri, Ch. 26, 51n.71, 76n.45,
 138n.402, 143n.436, 147n.11,
 174n.184, 245n.587, 257n.659,
 258, 263n.697, 264n.703, 266n.712
 Pietri, L. 245n.587
 Pincherle, A. 151n.32
 Piredda, A.-M. 206n.382
 Pizzolato, L. F. 53n.75
 Pöhlmann, E. 15n.79
 Pollastri, A. 92n.142
 Polonio, V. 74n.29
 Pontet, M. 53n.75
 Popa, I. XVII
 Poque, S. 36n.203
 Potter, T.W. 74n.31
 Poupon, G. 260n.677
 Prestel, P. 11n.55
 Pricoco, S. 51n.71
 Prieur, J. 40n.18, 70n.7.10,
 100n.179
 Quasten, J. 238n.548
 Rabello, A. 96n.161
 Raffa, V. 172n.172
 Rahner, H. 213n.424.426,
 215n.438, 216n.440
 Ramin, J. 127n.342
 Ramos-Regidor, J. 186n.260,
 188n.276.278
 Ramsey, B. 9n.46, 49n.60, 79n.62,
 93n.144, 103n.200, 126, 137n.399,
 164n.123, 166n.139, 167,
 197n.325, 205n.376
 Rebillard, E. 35n.198
 Reichert, E. 98n.171
 Reicke, B. 101n.186
 Reynolds, J. 95n.155
 Riley, H.M. 221n.463
 Rocchetta, C. 275n.30
 Roda, S. 70n.11, 84n.91, 116n.273
 Rogger, I. 249f, 252n.628
 Roll, S.K. 146n.8
 Romero Pose, E. 151n.32
 Rondet, H. 123n.321, 126n.337
 Rondolino, F. 40n.13
 Rordorf, W. 237n.541
 Rosenberg, B. 9n.50
 Rossetto, G. XV, 151n.29
 Ruether, R.R. 95n.154
 Ruggini, L. (s.a. Cracco Ruggini)
 94n.150, 97n.166.168, 98n.173,
 112n.252, 117n.275, 119n.293,
 120n.294,, 125n.334
 Rugullis, S. 41n.21, 43n.27,
 44n.29.30, 56, 67n.146
 Rutgers, L.V. 95n.155
 Sachot, M. 19n.944, 20n.105
 Sáenz, A. XV, 151n.29
 Saint-Roch, P. 209n.407
 Salzmann, M.-R. 140n.420,
 169n.156
 Sanders, G.M. 103n.200
 Santagata, G. 202n.356
 Santos Otero, A. de 260n.678
 Sauser, E. 270n.8.9
 Savio, F. 2, 71n.16, 72n.22, 73n.27,
 74n.36
 Saxer, V. 33n.182, 151n.29,
 168n.151, 253n.636, 256n.652
 Schäferdiek, K. 57n.96
 Schäublin, Ch. 11n.61, 18n.92,
 19n.94.96, 20n.106, 21n.108.112
 Schelkle, K.-H. 31n.168
 Schlosser, H. 202n.356
 Schmitz, J. 25n.128, 156n.65,
 163n.114, 218n.450
 Schneemelcher, W. 255n.651,
 260n.677, 261n.682
 Schneider, C. 21n.111
 Schwarte, K.-H. 48n.59, 49n.61
 Schweizer, Ch. 80n.69
 Scullard, H.H. 101n.186, 146n.5
 Seaver, J.E. 96n.165
 Seeliger, R. 254n.643
 Selb, W. 132n.376, 133n.378
 Sevenster, J.N. 98n.172
 Shaw, B.D. 130n.366
 Siebold, M. 131n.371
 Siegert, F. 10n.52, 20n.103-105
 Simon, M. 94n.153, 96n.165
 Simonetti, M. 57n.97, 228n.502
 Sironi, E.M. 249n.611, 251n.623,
 252n.628
 Smitmans, A. 186n.260
 Soden, H. von 31n.168
 Söding, Th. 31n.168
 Sordi, M. 142n.430

- Sotinel, C. 72n.22
 Sotomayor, M. 263n.697
 Sottocornola, F. XV, 151n.29,
 155n.61, 161n.100, 164n.126,
 167n.145, 171n.165, 173n.178
 Speller, L.A. 72n.22
 Spinelli, L. XVI, 190n.284
 Stemberger, G. 96n.161.163,
 99n.175
 Stern, H. 169n.156
 Stommel, E. 33n.187
 Storoni Mazzolani, L. 143n.433
 Stramare, T. 149n.21
 Straw, C.E. 110n.247
 Studer, B. XV, 22n.112, 35n.200,
 53n.75, 143n.434, 164n.122,
 274n.22.23
 Stuijber, A. 125n.334
 Stump 36n.202
 Stutzinger, D. 176n.195, 228n.499
 Svennung, J. 31n.169
 Szlezák, Th.A. 22n.113
 Szumska, D. XVI, 279n.75
 Tabacco, G. 143n.433
 Talley, Th.J. 145n.1, 146n.8,
 151n.29, 156f, 159n.80, 168n.150,
 233n.520
 Tavano, S. 252n.631
 Teitler, H.J. 14n.70.72, 23n.120
 Testini, P. 33n.185
 Thraede, K. 246n.596, 259n.671
 Thüsing,, W. 225n.485
 Thyen, H. 19f
 Tkacz, C.B. 254n.643
 Toesca, P. 33n.183
 Trettel, G. 274
 Trombley, F.R. 147n.10, 254n.642
 Truzzi, C. 13n.67, 30n.164,
 94n.153, 97n.167.168, 151n.29.31,
 154n.47, 168n.150, 171n.166,
 239n.548
 Ueding, L. 71n.17
 Ulrich, J. 111n.249
 Urner, H. 172n.172
 Uthemann, K.-H. 11n.55
 Van Banning, J. 49n.63
 Van Berchem, D. 71n.13
 Van der Meer, F. 248n.607
 Vanderspoel, J. 62n.121
 Van Oort, J. 14n.73
 Vian, G.M. 154n.47
 Villa, E. 259n.673
 Villain, M. 59n.106
 Visentin, P. 277n.46
 Vittinghoff, F. 48n.59
 Vogt, H.J. 206n.383
 Vogt, J. 97n.165, 140n.420
 Wachtel, A. 48n.59, 49n.61
 Wallace-Hadrill, A. 124n.327
 Walzer, R. 138n.405
 Ward-Perkins, B. 108n.225
 Wataghin Cantino, G. 33n.183.184,
 69n.5, 70n.7.11, 73n.25
 Wendebourg, D. 255n.648
 Wenger, L. 130n.367
 Wessel, K. 254n.642
 Whittaker, C.R. 128n.350
 Wilken, R.L. 95n.157
 Will, E. 95n.155
 Williams, D.H. 111n.249
 Wills, L. 20n.105
 Wischmeyer, W. 95n.155
 Wytzes, S. 97n.167
 Zanetti, U. 249n.611
 Zangara, V. X, XVI, 13n.67,
 15n.80, 16n.81.84, 30n.166,
 65n.140, 72n.22, 73n.27, 80n.68,
 94n.150, 99n.174, 141n.422.423,
 143n.436, 160n.91, 166n.139,
 168n.149, 171, 176n.191,
 205n.376, 244n.582, 256n.656,
 257n.659, 258, 262n.689
 Zecchini, G. 46n.43, 266n.714
 Zelzer, M. 73n.74
 Zilliaccus, H. 31n.169
 Zundel, E. 20n.107
 Zwiggli, A. 30n.162, 32n.178,
 33n.182

2 SACHEN UND BEGRIFFE

- Absentismus 116f
 adventus 147, 176, 227, 255f, 282
 Allegorese / Typologie (Stellen in Auswahl) 51-53, 200f, 212-215, 216f, 271-273
 Allerheiligen s. Allermärtyrer
 Allermärtyrer 170, 233-236
 Almosen / Mildtätigkeit 63, 86, 176, 196f, 204f, 209
 Apokalyptische Zeitdeutung 47-51
 „Arianer“ / „Arianismus“ 5, 57f, 72n.22, 110-112, 154, 180f, 186, 228-230, 233n.518, 284
 Bahnlesung 174
 „Barbaren“ 4n.24, 5n.33, 8n.41, 39-68, 119
 Bischof 26-28, 67f, 75-79, 87f, 265, 271
 Buße XVII, 175f, 204-211
 Chrien 20
 Christianisierung (Stellen in Auswahl, s.a. Inhaltsverzeichnis) 65n.140, 69-75 (Turner Raum), 78 (Aufgabe des Bischofs), 83, 88, 114 („von oben“), 134-144 (Modell), 145-151 (des Kalenders), 284f
 Christus (Stellen in Auswahl) 89 (Bild der Rebe), 90 (Schlüssel des Wissens, Lehre), 91 (Göttlichkeit, Richter, Tod von Juden verschuldet), 100n.184 (Heidenmission), 146-150 (Bild der Sonne), 175f, 179 (Kaiserkult), 177, 179-181 (Sonne), 182f (Offenbarung der Gottessohnschaft), 183f (Grund, Spender und Ziel der Taufe), 184 (magister), 192f, 199-202, 211n.417 (homo assumptus), 212f (Bild des Wurmes), 215 (Bild des Odysseus), 219 (Sonne), 223 (Bild des Kindes), 223f und 226 (Bild des Adlers), 227 (Triumphator), 227-231 (sessio ad dexteram), 230 (Richter), 230 (Fürbitter), 274-282
 Chronograph von 354 169 n.156
 civitas (Stellen in Auswahl) 62, 64, 69, 136, 245-247, 258, 283
 depositio ad sanctos 247f
 Diatribe 19, 36n.207
 Dom (v. Turin) 33, 70
 Doxologie (am Predigende) 30
 Ehe 132f
 Epiphanie XV, 146f, 152-158, 165f, 181-193, 282n.83
 Esel 99
 Eucharistie 32, 77f, 161, 174, 191f, 212, 223n.473, 236-240, 276
 exemplum 36, 240-243, 248, 266, 279f, 281
 Fasten 44f, 63, 80, 82, 86, 141n.426, 150, 152, 159-161, 166f, 168, 193-197, 209
 Flucht 63-66, 254f
 Flüchtlinge 66f, 128-131, 176
 Frauen 84, 131-134, 193f
 Freikauf 43f, 67
 Fremde s. Flüchtlinge
 Fuchs 108, 110
 Gebet XVI, 29f, 63, 196, 208
 Gerichtsrede 20
 Germaneneinfälle s. „Barbaren“
 Glaube (Stellen in Auswahl) 198, 207f, 264f, 278, 280f
 Glaubensbekenntnis 163f, 265, 286
 Gnomen 20
 Gottesdienstbesuch 80f, 85f, 117f
 Grabsymbolik 220-222
 Grundbesitzer 83f, 106, 114-120
 Habgier 81, 83, 104, 124
 Häretiker / Häresie 39n.1, 55, 57, 62, 108-112, 164, 199n.336, 214, 222, 270
 Hagiographische Lesung 172f
 Heiden / Heidentum 5f, 39n.1, 60-62, 75, 86f, 99-113, 199
 Heilige Schrift (Stellen in Auswahl) 58 (Zeitdeutung und Krisenbewältigung), 89f (AT-NT) 109, 123 (Begründung der Sozialkritik), 195 (private Lektüre), 221f (Auferstehung Christi in der Verkündigung des Evangelisten), 267-271, 275f
 Heiligenfeste 169-173, 232-266

- Heiligenverehrung s. Märtyrerverehrung u. Patronatsgedanke
 Heilsgeschichte 38, 53
 Himmelfahrt s. Pfingsten
 Illitterati 25, 35f
 imitatio Christi 184, 223, 242f, 179f
 Improvisation 8-13, 23
 Inkarnation (Stellen in Auswahl)
 176, 201, 217, 279n.68
 Judentum 88-99, 111f
 Katechumenen 84, 156-158, 164, 187, 192, 202n.359
 Kirche 149f, 188-190, 192f, 198f, 213, 224, 256-266, 270f
 Kirchweihe 4n.4, 8n.41, 251n.626
 Klauseltechnik 9n.49
 Kleriker 31n.173, 76n.47, 79-82, 85
 Klienten s. Patronatswesen
 Kolonat 127f
 Kompetenten 156-158, 162-165
 Konkubinat 132f
 Konzil v. Nizäa 169n.152, 210, 226n.486
 Kreuzessymbolik 213-218
 Krieg s. „Barbaren“
 lachrymose theory 95f
 Laien 31n.173, 81, 83-88
 Laudes s. Stundengebet
 Lautes Lesen 22
 lectio continua s. Bahnlesung
 Lektionar (v. Turin) 173f
 Liturgisches Jahr XV, 145-175
 Lustrum 101
 luxuria 54
 Martyriumsbegriff 72n.22, 251n.620
 Märtyrerverehrung XVI, 162, 169f, 233-241
 Mildtätigkeit s. Almosen
 militia dei 51f
 Mönche 82f
 Mondfinsternis 6n.33, 86, 101f
 Mündlichkeit 9-13, 22-25, 38
 mysterium s. sacramentum
 Nachteule 108n.233
 Naherwartung s. Apokalyptische Zeitdeutung
 Neujahrsfest 101, 103-105, 125f, 146, 181n.228
 Novatianismus 206
 Ostern (einschließlich Kartage und Osterzeit) XV, 32, 148, 164-166, 211-225, 225f, 233-236
 Patronatsgedanke in der Heiligenverehrung 125n.332, 138, 245-247, 177 (Christus)
 Patronatswesen 113n.259, 124-127, 177
 Pauperisierungstheorien 120f
 peregrini s. Flüchtlinge
 perfidia 54f
 Pfingsten 165-169, 225-231
 praecepta 191, 202f, 269f, 278f, 280f
 Predigt
 – Assoziativität 36f
 – Bildhaftigkeit 35f
 – Fortsetzungs~ 32n.177
 – Gattung 18-21
 – Hermeneutik XIII, 34-38, 49, 212n.417
 – Hörerbezug 35, 37
 – jüdische 10n.52, 19f
 – als liturgischer Akt 25-34
 – liturgischer Bezugsrahmen 34f
 – als officium sacerdotalis 26-28
 – Ort 17n.88, 33f, 162
 – Redaktion 14, 23f
 – Repräsentativität XVIII, 282
 – sozialgeschichtliche Bedeutung 113f
 – Stil 8f
 – thematische Selektivität 37
 – theologische Bedeutung 28f
 – Verbreitung 14f
 – des Presbyters 26
 – Zeiten 26f
 Quadragesima XV, 44f, 118, 150, 156-164, 193-211
 Raub u. Diebstahl 119f
 Reichtumskritik 123f
 Reliquien 244-248, 251-253, 257n.659, 260n.675
 Reue 208f
 rustici 83f, 127f
 sacramentum 52n.73, 184, 268, 273-277, 280
 Saturnalien 101n.186, 103, 146f
 Scheinchristentum (s.a. synkretistische Religiosität) 85-87, 116
 seniores 80, 84
 sermo humilis 21n.112
 Sklaven 6n.33, 43f, 65, 67, 84, 118f, 126f, 129-133, 136f
 Sonntag 32, 149, 158-161, 174f

- Spenden s. Almosen
 Staatsbedienstete 83, 121-123
 Sterbesakrament 210n.413
 Steuern 96n.163, 120-122, 127n.347
 Stundengebet 32, 161f, 174
 Sündenbekenntnis 198, 208f
 Syneisaktentum s. virgines
 subintroductae
 Synkretistische Religiosität (s.a.
 Scheinchristentum) 61f, 86f, 116
 Synode
 – Aquileia (381) 71-73, 157, 287
 – Elvira 95n.157, 98n.171,
 119n.286
 – Hippo (383) 172n.172
 – Karthago (397) 172n.172
 – Mailand (390) 163n.118
 – Mailand (451) 2, 70n.6
 – Nizäa (325) s. Konzil
 – Orange (441) 210
 – Rom (465) 2
 – Saragossa (380) 147n.9, 152
 – Sirmium (351) 228n.502
 – Turin (398/417) 4n.25, 5n.26, 70,
 74f
 – Vaison (529) 26n.138
 Taufe (Stellen in Auswahl) XVII,
 75, 84f, 156-158, 165f, 179, 183-
 192, 197-204, 215-217, 220-224,
 234n.523, 236, 239f, 261f, 276,
 284
 traditio symboli 163f
 Trinität 185f
 Trost (angesichts der Germanenein-
 fälle) 59f
 Tun-Ergehen-Zusammenhang 53-55
 Urgemeinde 136, 138
 Vesper s. Stundengebet
 Vigilien 32, 63, 152, 162, 167
 Virgines subintroductae 82f
 vota 147, 188, 190f
 Weihnachten XV, 146-148, 151f,
 154, 175-183
 Weltalterlehre 48f
 Witwen 81f, 113n.259, 122, 133f,
 176
 Wucher 119f, 127

3 STELLEN (NUR MAXIMUS)

s 1	15, 100, 143, 170, 172, 240, 256, 258, 260, 262f, 274	s 30	6, 12, 15, 75, 77, 86, 102
s 2	15, 30, 92, 100, 170, 236f, 256f, 262	s 31	15, 102, 150, 211, 260, 266, 271, 278
s 3	32, 117, 124, 173, 237, 240, 256, 258, 265, 275	s 32	15, 117, 123f, 141, 153
s 4	12, 15, 171f, 254, 259, 266	s 33	7, 75, 78, 87, 90, 93, 173
s 5	15, 170, 241, 274	s 34	130, 173, 274
s 6	15, 170, 241	s 35	158, 160-162, 195, 200f, 203f, 220, 278f, 281
(s 7)	15, 71f, 171, 211	s 36	32, 40, 80, 82, 118f, 128, 131, 135f, 158, 161f, 193-196, 203
(s 8)	72, 171	s 37	11, 53, 211, 213-215, 217, 274
s 9	15, 236, 243, 256, 259-264, 271, 281	s 38	32, 164f, 216, 221, 224, 275f, 286
s 10	15, 89, 91, 150, 171, 238, 240, 266	s 39	29, 32, 109, 221f, 224, 269, 271, 276, 285
s 11	15, 40, 91, 97, 150, 171, 239	s 39a	165, 225
s 12	15, 34, 71, 171, 240, 243-248, 256, 266	s 40	91, 165-169, 226-230, 286
s 13	84, 144, 184, 274-276	s 41	30, 57, 86, 108, 120, 173, 286
s 13a	152, 182, 184, 275	s 42	28, 76, 115, 128, 140, 188, 190, 206
s 13b	31, 274f, 277	s 43	66, 90, 120, 130, 133, 173, 263
s 14	15, 16f, 34, 170, 233-236, 244	s 44	149, 158, 160, 165-168, 174, 226f
s 15	70, 147, 172, 252-256, 266, 278	s 48	40, 76f, 79f, 99f, 103, 123, 137f, 141, 173, 223, 274
s 16	36, 170, 233f, 237, 242, 279	s 49	15, 62, 90, 139, 173, 264f
s 17	15, 31, 66, 75, 114, 119, 123, 129-131, 135f, 191	s 50	15, 76, 86, 118, 124, 158-160, 162, 193, 200, 203, 271, 274, 276, 279
s 18	6, 15, 31, 40, 41, 43f, 56, 67, 119, 123f, 127, 129, 131, 133f, 136, 142, 282	s 50a	32, 45, 131, 158, 160, 193f, 196, 201, 203, 279
s 19	7, 11, 13, 87, 89, 173f	s 51	12, 32, 131, 158, 161, 195
s 20	89f, 93, 174, 271	s 52	84, 156, 158, 163, 202, 204, 256, 265, 280
s 21	4, 7, 32, 76, 135	s 53	16f, 92, 148, 150, 164f, 206, 218-220, 281, 286
s 22	11, 15, 173, 197f, 204f, 207, 209	s 54	7, 222-225, 278f
s 22a	136, 197-199, 204-207, 209, 276	s 55	224
s 23	28, 52, 85, 141, 161, 174, 274	s 56	40, 55, 109f, 166-169, 226-228, 230, 278, 286
s 24	173f, 259, 265	s 57	91, 202
s 25	32, 91, 174, 203, 208, 211, 256, 265f, 275, 277, 280	s 58	79, 91, 109f, 199, 202
s 26	5, 15, 63, 79-81, 85, 108-110, 120-123, 126, 133f, 173	s 59	32, 50, 66, 200, 206, 209, 220
s 27	28, 32, 76, 79f, 137	s 60	31, 42, 135, 137, 175, 243, 281
s 28	27, 76, 77, 91, 140, 191, 210		
s 29	37, 109, 148, 203, 211-213, 219, 222, 269f		

- s 60a 176
 s 61 92, 100, 151f, 176f, 205, 208f
 s 61a 10, 148, 176f
 s 62 91f, 112, 150, 177f, 206
 s 63 30, 40, 91, 94, 101, 103-106, 112, 141, 146, 181, 277
 s 64 153, 184-186, 242, 276f, 279
 s 65 84, 153-155, 184, 186-188, 277
 s 66 150, 159, 196, 201
 s 67 7, 52, 158-161, 164, 193, 200f, 275-277
 s 68 32, 158, 160-162, 164, 274
 s 69 42, 45, 51f, 54, 108, 139, 141, 160, 163, 196f, 279
 s 70 42, 44, 60
 s 71 76, 85f, 88, 116, 120, 124, 135
 s 72 40, 41, 42, 45, 47, 50, 54-56, 60-63, 86, 102, 104, 118, 120, 174
 s 73 5, 7, 32, 108, 161, 174
 s 74 30, 158, 161, 207f, 279
 s 75 91, 131, 158, 207f
 s 76 131, 194, 208f
 s 77 32, 264
 s 78 76
 s 79 8, 15, 28, 31, 76, 79, 81, 85, 87
 s 80 15, 29, 32, 87, 173, 256, 264f, 277
 s 81 15, 30, 42, 45, 52, 54, 58f, 63, 83, 142
 s 82 32, 42, 47, 54, 58f, 63-65, 117, 129
 s 83 15, 40, 41, 42, 44-46, 55f, 58, 60, 63
 s 84 15, 42, 44f, 60, 92, 94
 s 85 13, 15, 42, 47-49, 51, 58, 60, 62
 s 86 32, 41, 42, 54f, 57, 62f, 108, 110, 173
 s 88 15, 32, 76, 79f, 82, 87, 91, 100, 104, 132, 134, 170, 176, 266, 274
 s 89 8, 28, 76-78, 271
 s 91 27, 40, 48f, 76, 102, 106, 116f, 127, 140
 s 92 27, 67, 76, 86f, 125f, 140
 s 93 15, 29
 s 94 15, 29, 32, 48, 76
 s 95 15, 123, 173
 s 96 15, 32, 120, 123
 (s 97) 76
 s 98 15, 86, 101, 104f, 120, 146f, 181, 276
 s 99 92, 94, 148, 178f, 206
 s 100 154, 183f, 242, 274, 279
 s 101 101, 147f, 183, 187f, 191, 281, 286
 s 102 191, 269
 s 103 122, 141, 264, 269, 279
 s 105 5, 7, 80, 102, 116, 139, 170, 172, 249-252
 s 106 5, 7, 83, 87, 101f, 106f, 116, 139-141, 170, 240, 242, 249-252
 s 107 6, 40, 83, 86, 102, 105f, 116, 128, 139f, 250, 274
 s 108 32, 106, 116f, 139
 s 109 149
 s 110 28, 30, 170, 203, 262f, 269
 s 111 45, 86, 159, 161, 202-204, 211, 279, 280f
 s Et 4, 15, 155, 241